

IV. FORMACJA LITURGICZNA

Bp Edward Ozorowski

„Mysterion” i „sacramentum” jako klucz do rozumienia kultury Słowian – chrześcijan

Mysterion i *sacramentum* należą do dwóch różnych kultur, które w chrześcijaństwie zawsze były blisko siebie, choć nie zawsze pozostawały ze sobą w zgodzie. Istotna różnica między nimi polega na różnym sposobie widzenia świata. Nie ona jednak decydowała o podziałach. Zróznicowanie to bowiem jest komplementarne, a nie ekskluzywne. Do powstawania waśni między ludźmi obu kultur przyczyniały się najbardziej czynniki polityczne i narodowe, które po obu stronach zwykle wzbudzały fale emocji. W następstwie wytworzyły się dwa typy chrześcijaństwa: wschodnie, obastające przy *mysterion* i zachodnie, idące drogą *sacramentum*.

W starożytności chrześcijańskiej wschód i zachód były pojęciami geograficznymi. W średniowieczu stały się one synonimami prawosławia i katolicyzmu, a w następnych wiekach stopniowo odrywały się od swoich pierwotnych konotacji, aby dziś na nowo skupić się na kulturze i religii. W tym ostatnim obszarze nie są one wyznacznikami przyjmowanych, odrzucanych lub inaczej rozumianych prawd wiary, lecz określeniami postaw ludzkich względem obecności Boga w świecie.

Chryścianizacja Słowian trwała przez kilka wieków. Największy wpływ na jej przebieg wywierały dwa ośrodki kościelne: Rzym i Konstantynopol. Przyjęcie chrztu przez rządzących miało znaczenie religijne i polityczne, stąd wybór tradycji chrześcijańskiej – wschodniej lub zachodniej – najczęściej wiązał się z opowiedzeniem się za taką lub inną opcją polityczną. Od czasu jednak, kiedy Słowianie wschodni przyjęli do swego słownika *tajństwo* jako odpowiednik greckiego *mysterion*, a Słowianie zachodni – *sakrament* jako wyraz łacińskiego *sacramentum*, ich kultury poszły dwiema różnymi drogami. W *mysterion* i *sacramentum* znajdowały one dla siebie fundament, punkt wyjścia i kierunek rozwoju. Drogi te – zwłaszcza na Wschodzie – rzadko kiedy były proste. Obfitowały w wiele zakrętów, ostatecznie jednak wracały na wytyczony szlak. W ten sposób *mysterion* i *sacramentum* były nadto drogowskazami w tym podróżowaniu.

1. Chrześcijański rodowód *mysterion* i *sacramentum*

Oba wymienione terminy są starsze od chrześcijaństwa. W słownictwie pierwszych chrześcijan *mysterion* jest słowem wyjściowym, a *sacramentum* – jego przekładem na język łaciński. Greckie *mysterion* występuje już w Septuagincie (Tb, Jdt, Syr, Mdr, Dn, 2 Mch). Tam jednak oznacza ono tajemnicę. Podobne znaczenie przybiera w Ewangeliach synoptycznych (Mk 4,11; Mt 13,11; Łk 8,10). W listach św. Pawła zaś staje się terminem technicznym.

By zrozumieć wagę wprowadzenia przez św. Pawła *mysterion* do głoszenia Ewangelii, trzeba pamiętać o ryzyku, na jakie się zdobył, przenosząc to słowo z religii pogańskich do chrześcijaństwa, i o nowych treściach, jakie w nie włożył.

Misteria pogańskie, rozpowszechnione w cesarstwie rzymskim, napełniały chrześcijan obrzydzeniem. Wydali im zdecydowaną walkę, która ostatecznie stała się zwycięską, kiedy w 381 r. cesarz Teodozjusz Wielki uczynił chrześcijaństwo religią państwową i zabronił uprawiania kultów pogańskich. Chrześcijanie swój kult wzorowali na obrzędach starotestamentalnych, do których zresztą nawiązywał sam Jezus Chrystus. Św. Paweł zatrzymał słowo *mysterion*, lecz nadał mu treść inną niż w pogaństwie. Służyło mu ono do określenia realizowania się zamysłu Bożego w historii. Boża mądrość jest *mysterion* (1Kor 2,7), ukrytym od wieków w Bogu (Kol 1,26), a obecnie objawionym (Kol 1,27) i przekazywanym ludziom, by byli jego szafarzami (1Kor 4,1). Bogactwem chwały *mysterion* jest Jezus Chrystus (Kol 1,27), objawiający w ciele wielki sakrament pobożności (1Tm 3,9).

Wschodni Ojcowie Kościoła *mysterion* zaczęli stopniowo rozciągać na obrzędy chrześcijańskie, zwłaszcza na chrzest i Eucharystię, zawsze jednak z zachowaniem ewangelicznego *Credo*. Przenieśli oni nawet do siebie nazewnictwo elementów składowych *mysterion*: *mystagogia* (obrzęd), *mystagogos* (sprawujący mysterium) i *mystes* (uczestnik misterium). Najważniejszy wszakże był duch, w jakim *mysterion* kształtowało widzenie przez chrześcijan obecności Boga w świecie: obecności objawiającej i zbawczej. Wcielenie Syna Bożego dostarczało argumentów za słusnością takiego spojrzenia. *Mysterion* Boga polega na tym, że On niewidzialny ze swej istoty, staje się postrzegalny dla ludzi i transcendentny wobec wszelkiego stworzenia, staje się człowiekiem i żyje w ludzkim ciele.

Tłumacze Biblii na język łaciński greckie *mysterion* przekładali dwojako: przez *mysterium* lub *sacramentum*. Nie zawsze wiadomo, dlaczego posługiwali się raz tym, a raz innym słowem. Wydaje się, że gdy *mysterion* oznaczało tajemnicę, tj. zakrytą przed innymi wiedzę, wtedy oddawali je przez zlatynizowane *mysterium* (Mk 4,11; Mt 13,11; Łk 8,10; Rz 16,25), gdy zaś *mysterion* wskazywało na realność Boga w Chrystusie, wówczas tłumaczyli je przez *sacramentum* (Kol 1,27; Ef 1,9; 3,3; 3,9; 5,32; 1Tm 3,16). Różnica ta wszakże nie jest wyraźna i nie zawsze daje się z pewnością ustalić.

W odniesieniu do obrzędów chrześcijańskich łacinnicy stronili od nazywania ich misteriami, prawdopodobnie, by uniknąć posądzenia o zbieżność z misteriami pogańskimi, chociaż jeszcze św. Ambroży pisze dwa dziełka na ten sam temat, którym daje tytuły: *De mysteriis* i *De sacramentis*. *Mysterium* – według niego – to wewnętrzna rzeczywistość chrztu, bierzmowania i Eucharystii, a *sacramentum* – to ta sama rzeczywistość, widziana od zewnętrznej strony.

Wprowadzenie przez chrześcijan z języka łacińskiego słowa *sacramentum* na oznaczenie greckiego *mysterium* miało doniosłe znaczenie dla rozwoju ich kultury. *Sacramentum* pierwotnie oznaczało przysięgę małżeńską lub żołnierską, pieniądze dawane w zastaw przez procesujące się strony, emblematy państwowe. Trzy te rzeczywistości uważano za sakralne. Z trzech znaczeń sakramentu – zobowiązanie, gwarancja, znak – na plan pierwszy w chrześcijaństwie wyszedł znak i odtąd cała kultura chrześcijaństwa zachodniego była kulturą znaku. W nią weszli Słowianie zachodni. Kultura chrześcijaństwa wschodniego natomiast pozostała kulturą *mysterion* i ją jako taką przejęli Słowianie wschodni.

Związki Słowian z kulturowymi korzeniami chrześcijaństwa układały się inaczej na Wschodzie, a inaczej na Zachodzie. To, że Słowianie wschodni do liturgii wprowadzili swój język, że narzucali go nawet niekiedy Grekom, że wreszcie, po upadku Konstantynopola w 1453 r., stali się grupą dominującą wśród wschodnich chrześcijan, odegrało doniosłą rolę w rozwoju ich kultury. Słowianie zachodni nigdy takiego znaczenia nie osiągnęli w świecie rzymskim. Aż do Soboru Watykańskiego II posługiwali się w liturgii, a przez długi czas także w urzędowaniu i teologii, językiem łacińskim. Specyfika kultury słowiańskiej zachodniej uwydatniała się w obrzędowości ludowej: liturgicznej i paraliturgicznej. Skutkiem tego kultura łacińska Słowian posiada bardziej cechy uniwersalne niż kultura Słowian wschodnich. W II poł. XX w. proporcje te zaczęły się zmieniać na skutek wzmożonego zainteresowania chrześcijaństwa zachodniego swymi braćmi na Wschodzie. Następowało powolne współprzekazywanie kultur, które trwa do dzisiaj.

2. Liturgia

Dla Kościoła liturgia jest szczytem, do którego zmierza jego działalność, i źródłem, z którego wypływa jego moc (por. KL 10). Jest to – jak wskazuje etymologia tego słowa – dzieło ludu. Liturgia najpełniej ukazuje duchowość wspólnoty i zarazem ją kształtuje, jest działaniem kulturozależnym i kulturotwórczym. Angażuje architekturę, malarstwo, śpiew, słowo, by włączyć je w dzieło urzeczywistniania się obecności Boga wśród swego ludu.

Dla chrześcijan wschodnich obecność ta pozostaje ukryta, znajduje się za zasłoną elementów tego świata, jest *mysterion* – *tajnstwem* i *tajną*. Dla chrześcijan zachodnich natomiast obecność Boga również pozostaje ukryta w znakach, które wszakże względem niej są nie tylko kurtyną, lecz również ekranem. Chrześcijanie zachodni uczynili wiele, by uwyraźnić funkcję znaku i uczynić go jak najbardziej czytelnym. Liturgia zachodnia stopniowo coraz bardziej uwyraźniała znak. Wprowadzono podniesienie świętych darów eucharystycznych po ich przeistoczeniu, wystawianie hostii do publicznej adoracji w świątyniach lub obnoszenia jej w procesjach teoforycznych. Obrzędowość słowiańska w tej dziedzinie znalazła szerokie możliwości rozwoju, bogatsze niż w świecie romańskim lub anglosaskim. Liturgia wschodnia pod tym względem była i jest bardziej powściągliwa. Rządzi się ona zasadą, iż święte dary eucharystyczne są do spożywania, a do oglądania wzrokiem i kontemplacji duchowej służą ikony.

Zasada ta organizuje przestrzeń świątynną, która jest przedzielona ikonostasem oddzielającym ołtarz ofiarny od nawy. W świątyni zachodniej również są obrazy, palą się świece i unosi się zapach kadzidła. Wszystko to jednak układa się jakby w innej perspektywie: służy wysiłkowi zobaczenia tego, co jest ze swej istoty niewidzialne. Słowianie zachodni pragną widzieć, aby uwierzyć, Słowianom wschodnim zaleca się wierzyć, aby mogli zobaczyć.

W ślad za tym idzie inna koncepcja rozumienia na Zachodzie i Wschodzie. Zachód w liturgii wyakcentował słowo. Po Soborze Watykańskim II wprowadził do niej języki narodowe. Czyni to po to, by ludzie rozumieli, co dzieje się przy ołtarzu. Wschód pozostał zanurzony w *mysterion*, co stara się zaznaczyć zwłaszcza światłem, obrazem i gestem. Idzie od przeżycia do rozumienia, podczas gdy Zachód od rozu-

mienia do przeżycia. W liturgii wschodniej piękno wyprzedza rozumienie i czasem je przesłania, w liturgii zachodniej rozumienie organizuje piękno i czasem je uszczupla.

Po reformie Nikona w XVII w. liturgia wschodnia Słowian zbliżyła się nieco do liturgii zachodniej. Skrócono ją i wprowadzono do niej śpiew wielogłosowy. Do jej muzycznego ubogacenia przyczynili się wielcy kompozytorzy rosyjscy. Wśród Słowian zachodnich przez wiele wieków panował śpiew gregoriański, potem dopuszczono także wielogłosowość. Natomiast po Soborze Watykańskim II otwarto szeroko drzwi dla rodzimej twórczości artystycznej. Obok muzyki organowej w świątyniach katolickich często rozbrzmiewają gitary i instrumenty dęte. Nastąpiła rozbudowa znaku, który czasem – chociaż na szczęście rzadko – traci swoją funkcję, bo zamiast wskazywać, zasłania to, co najważniejsze.

Postawy te wyrażają również inne podejście do historii i wieczności. Zachód chrześcijański starał się nadażyć za zmianami zachodzącymi w świecie, odczytywać znaki czasu i trzymać rękę na pulsie zainteresowań współczesnych sobie ludzi, po to, by nie spóźnić się do nich z Ewangelią i by dotrzeć do nich z nią w sposób dla nich najbardziej odpowiedni. Wschód natomiast zawsze wydawał się jakby zanurzony w wieczności i oderwany od doczesności. W jego myśleniu Bóg jest tak wielkim dobrem i pięknem, że sam przyciąga do siebie. Dlatego prawosławie nie ma przykazania uczestnictwa w świątecznej Eucharystii i nie przejmuje się tym, że długość liturgii często przekracza możliwości wytrwania na niej. Jest to jakby uboczny produkt *mysterion* albo takie jego rozumienie, że wiara w wewnętrzną prawdę zwalnia z zabiegów o jej zewnętrzną oprawę.

Mysterion i *sacramentum* wywierały wpływ na teologię obrzędów sakramentalnych. Na Wschodzie do ich ważności wymaga się, by je sprawował biskup lub prezbiter. Tylko oni mogą być mistagogami *mysterion*. Na Zachodzie do ważności sakramentu wystarcza, by szafarz miał intencję czynienia tego, co czyni Kościół i prawidłowo wykonał znak sakramentalny. Sakrament bowiem – w tej tradycji – to znak widzialny niewidzialnej łaski Bożej. Dlatego w rozumieniu Kościoła katolickiego szafarzami sakramentu małżeństwa są sami małżonkowie, a chrztu ważnie może udzielić człowiek świecki, nawet nie wierzący, byle tylko chciał czynić to, co czyni Kościół, i prawidłowo wykonał znak sakramentalny.

3. Teologia

Użycie przez Biblię słowa *mysterion* na określenie sposobu obecności Boga w świecie, w czasie i przestrzeni, określa metodologię teologii. Tu także Wschód i Zachód chrześcijański, poczynając od V w., kroczyli różnymi drogami. Różnice te ujawniły się już na Wschodzie, w szkołach aleksandryjskiej i antiocheńskiej i w wybranych przez nie filozofiach platońskiej i arystotelesowskiej. W pierwszych pięciu wiekach w teologii linia demarkacyjna biegła nie między takim lub innym rządem politycznym, taką lub inną nacją, lecz między alegorią i literą, światem idei i światem rzeczy, inaczej – między idealizmem i realizmem. Poczynając od VI w. chrześcijański Wschód coraz bardziej skłaniał się do platońsko-aleksandryjskiego idealizmu, a Zachód – do arystotelesowsko-antiocheńskiego realizmu. Słowianie, przyjmując wiarę chrześcijańską, wchodzili w jedno lub drugie dziedzictwo, względem którego potrafili utrzymać twórczą postawę.

W ukształtowanych w ten sposób typach teologii pytanie o Boga wychodziło od wiary. Motorem dla niego był tekst Izajasza w przekładzie Septuaginty: „Jeśli nie uwierzycie, nie zrozumiecie” (7,9). Do nakazu tego inaczej podchodzili chrześcijanie wschodni, a inaczej zachodni. Pierwsi świadkowie tego, iż Bóg jest *mysterion*, rozumienie wiary pojmowali jako doświadczanie Boga w swoim życiu. Ich zdaniem Boga zna najlepiej mistyk. Jego wiedza nie zamyka się w pojęciach lecz w oglądzie wiary. Z tego rodziła się teologia apofatyczna, która zachowuje milczenie wobec Tego, który jest Nieogarniony i Niewyrażalny ludzkim językiem. Różni się ona od przyjętych na Zachodzie: *via positiva*, *via negativa* i *via excellentiae*.

Zachód rozumienie wiary pojmował intelektualnie, w czym przedłużał metodę greckich filozofów. Rozumieć tu znaczyło ująć w pojęciach, zdefiniować. Kierunek tej drogi na Zachodzie wytyczył Tertulian, za nim poszedł św. Augustyn, w średniowieczu rozstawili ją dialektycy (Anzelm, Abelard, Berengariusz z Tours), w XIII w. mistrzostwo na niej osiągnęli Albert Wielki i Tomasz z Akwinu. Był to racjonalizm w wierze, różniący się istotowo od późniejszych racjonalizmów ateistycznych.

Mistycy żyli na Wschodzie i Zachodzie. Na Wschodzie uważano ich za świadków wiary i autorytatywnych jej nauczycieli. Teologia na Wschodzie starała się być doksalna, liturgiczna i mistyczna. Na Zachodzie teologowie żyli obok mistyków. Usiłowali oni prawdę objawioną udowodniać i wyjaśniać racjami rozumowymi. Prosimi mnie bracia – pisał Anzelm z Canterbury – „aby [w wykładach] nic nie było dowodzone powagą Pisma św., lecz aby do uznania, że jest tak, jak się twierdzi u kresu poszczególnych dociekań, wyłożonych stylem zwyczajnym: przy użyciu ogólnie zrozumiałych argumentów oraz w formie prostej dyskusji, zmuszała od razu konieczność rozumowa i ujawniała jasno blask prawdy” (*Monologion, przedmowa*).

Cesarstwo bizantyńskie na skutek różnorodnych czynników politycznych stopniowo słabło, aż w 1453 r. upadło całkowicie. Jego los w dużym stopniu dzieliła teologia wschodnia. Nie mająca wśród siebie wybitnych myślicieli (wyjątek: Symeon Nowy Teolog i Grzegorz Palamas), zazdrosnym okiem patrzyła na teologię zachodnią i starała się ją naśladować. Sobory w Lyonie (1274 r.), we Florencji (1439 r.) i Unia Brzeska były uzewnętrznieniem tych tendencji. W XVII w. patriarcha Konstantynopola Cyryl Lukaris ulegał wyraźnie prądom protestanckim, a Ruś Kijowska i Moskiewska – wpływowi rzymsko-łacińskiemu. Reforma Cerkwi, dokonana przez Piotra Wielkiego, była dopełnieniem tego procesu. Powrót do korzeni rozpoczął się dopiero w XIX w., a dokonali go głównie teologowie rosyjscy.

Teologowie polscy apogeum osiągnęli w XV w., głównie w środowisku krakowskim. Pisane przez nich traktaty znajdowały się we wszystkich większych bibliotekach europejskich. Pisali oni po łacinie, dzięki czemu ich nauka stawała się od razu własnością Kościoła. Weszli też w metodologię teologii rzymskokatolickiej. Skutkiem tego słowiańskość ich twórczości pozostawała w ukryciu. W XVI w. zaczęła ona coraz bardziej występować w kazaniach i układanych nabożeństwach kościelnych. W XVII w. język polski cieszył się tak wielkim wzięciem, że nawet na dworze carskim szczycono się jego znajomością. W tym czasie *sacramentum* dominowało nad *mysterion*.

Rygory narzucone nauce w XVIII w. sprawiły, że *mysterion* i zbudowana na nim teologia zostały zepchnięte w obszary pozanaukowe. Teologia katolicka starała się

podnieść rzuconą rękawicę i wypracowała oraz rozbudowała apologetykę, która miała sprostać na nowo określonym wymogom rozumu. Po latach zmagania odniosła zwycięstwo. Dzięki temu na nowo zatriumfował rozum jako sojusznik wiary, a nie jej wróg. Podejmując walkę z oświeceniowym racjonalizmem, teologia zachodnia otoczyła opieką teologię wschodnią. A gdy po 1917 r. zabrakło dla niej miejsca w imperium bolszewickim, znalazła gościnne przyjęcie w chrześcijaństwie zachodnim. Po upadku systemu komunistycznego na nowo wraca na tereny słowiańskie.

Ostatnie lata otwierają szeroko drzwi dla teologów słowiańskich: wschodnich i zachodnich. Po kryzysie, jaki na Zachodzie przeszedł Kościół katolicki, Kościoły protestanckie oraz Kościoły prawosławne w Grecji i Rosji, Słowianie mają do zaoferowania światu wiarę, której bronili w czasach prześladowań, i zapał do wyrażania jej w języku teologicznym. Dzięki temu pragnienie poznania Boga, drzemiące w każdym człowieku, może od nowa znaleźć odpowiednie środki wyrazu, łącząc w jednej perspektywie aspekty *mysterion* i *sacramentum* Boga w świecie.

4. Ikona

Ikona jest trzecim obszarem w chrześcijaństwie, na którym *mysterion* i *sacramentum* mieszkają z sobą razem. Zaczęło się wszystko od prostych znaków (ryba, krzyż, kotwica), po których chrześcijanie rozpoznawali siebie lub dawali znać o sobie innym. Znaki te już były symbolami, ale jeszcze nie tworzyły misterium. Swoją funkcją były zbliżone do *sacramentum*. Tworzyły sferę sacrum i zmuszały do myślenia.

Po nich przyszły obrazy brane najczęściej z życia Chrystusa. Wzorowano je poważnie na przedstawieniach heleńskich i rzymskich. Tam też szukały one dla siebie uzasadnień estetycznych. Teologia ikony kształtowała się w okresie obrazoburstwa, kiedy zachodziła konieczność uzasadnienia racji bytu przedstawień figuralnych i wprowadzania ich do kultu. Ikonoklaści byli zdania, iż Tego, który jest Niewidzialny, nie da się przedstawić w sposób widzialny, a wizerunki Chrystusa mogą Go ukazać jedynie jako człowieka a nigdy jako Boga. Stąd też ich zdaniem obrazy zaciemniają prawdę, a wprowadzone do kultu – zamieniają go na idololatrię.

Kult obrazów został potwierdzony na Soborze Nicejskim II (787 r.), na którym stwierdzono: „orzekamy z całą dokładnością i troską o wiarę, że przedmiotem kultu powinny być nie tylko wizerunki drogiego i ożywiającego Krzyża, lecz tak samo czcigodne i święte obrazy malowane, ułożone w mozaikę lub wykonane innym sposobem, które umieszcza się ze czcią w świętych kościołach Bożych, na naczyniach liturgicznych i na szatach, na ścianach czy na desce, w domach czy przy drogach ... Im częściej wierni będą patrzeć na ich obrazowe przedstawienia, tym bardziej, oglądając je będą się zachęcać do wspominania i miłowania pierwowzorów, do oddawania im czci i pokłonu” (nr 14-15). Nauka Soboru Nicejskiego II o obrazach, potwierdzona definitywnie w 843 r., aktualna jest w Kościele zarówno na Wschodzie, jak i na Zachodzie.

Drogi jednak tego kultu różniły się od siebie. Wschód poprowadził teologię ikony w kierunku misterium, Zachód podkreślał wagę sakramentu. W czasach średniowiecza malarstwo ikonowe na Wschodzie i Zachodzie było mniej więcej takie samo. Jego rozumienie jednak było różne. Wschód szedł za myślą wielkiego obrońcy obrazów Jana Damasceńskiego. Zachód, reprezentowany przez chrześcijan pochodzenia

barbarzyńskiego, był w myśleniu realistyczny i nie wychodził poza stwierdzenie św. Augustyna, że wszystko na ziemi jest albo znakiem, albo rzeczą. Obrazy oczywiście traktowano jako znaki.

W rozwoju sztuki ikonowej na Wschodzie Słowianie odegrali dużą rolę, najpierw w Grecji, która w VII-IX w. znajdowała się pod ich wpływem, a potem na terenie Rusi. Inwazja islamu na kraje wschodnie Europy sparaliżowała życie religijne chrześcijan. Nie zdołała jednak zahamować malarstwa ikonowego. Wtedy ikona często była jedyną nosicielką myśli religijnej. Na podstawie ikon, powstałych na Półwyspie Bałkańskim oraz Rusi Kijowskiej, można wiele powiedzieć o poziomie duchowym chrześcijan żyjących na tych terenach.

Rozwój ikony na długi czas został zatrzymany przez renesans. Pojawił się on na Zachodzie, ale swoim wpływem ogarnął także Wschód. Z jednej strony rzucił hasło powrotu do źródeł, lecz z drugiej strony zatrzymał się na horyzontalnym widzeniu świata. Jego wzrok przyciągały zewnętrzne kształty, a piękno umieszczał w polu postrzegania zmysłowego. Ikona na Wschodzie wprawdzie nigdy nie opuściła świątyń i domów ludzi wierzących, ale nie znajdowała żywych interpretacji teologicznych. Powtarzano argumenty z przeszłości.

Na nowo odkryto ikonę dopiero w XX w. Stało się to na Zachodzie, w kręgach katolickich i protestanckich, i spowodowało masowy wywóz ikon ze Wschodu na Zachód. Wobec niszycielskiej działalności systemu komunistycznego odpływ ikon do krajów zachodnich był dla nich ratunkiem. W ślad za ożywieniem komercyjnym poszło na szczęście odrodzenie teologii ikony. Dziś o teologii ikony mówi się na Wschodzie i Zachodzie. Głosy te są w wielu przypadkach zbieżne, a w niektórych rozbieżne. Dyskusji przewodzą Słowianie.

Na Wschodzie mówi się o życiu ikony w jej naturalnym środowisku, którym jest świątynia i liturgia. Na Zachodzie zaś ikona pozostaje elementem dekoracji. W malarstwie renesansowym i barokowym obrazy miały być Biblią ubogich. Człowiek Zachodu patrzy na ikonę i stara się ją ogarnąć rozumem, człowiek Wschodu odczuwa ikonę i daje się jej zawładnąć sobą. W teologii wschodniej ikona jest podobna do przejrzystej szyby, za którą widać rzeczywistość nieba.

Interpretacja ikony jako *mysterion* czasem gubi granicę między tym, co ziemskie, a tym, co niebieskie. Od twórców ikon oczekuje się mocy przenoszenia człowieka w świat nadprzyrodzony. Na Zachodzie taką rolę przypisuje się tylko siedmiu sakramentom i to na podstawie postanowienia Chrystusa. W Kościele rzymskokatolickim ikona jest znakiem, który wskazuje na rzeczywistość oznaczaną, ale jej nie ogarnia i nie realizuje. Jeżeli z kultu obrazów ludzie otrzymują łaskę, dzieje się tak z tytułu ich wiary. Obraz sam z siebie łaski nie daje.