

Arkadiusz Wuwer, *Zasada subsydiarności. Perspektywa nauczania społecznego Kościoła*, Księgarnia św. Jacka, Katowice 2011, 384 s. [Studia i Materiały Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Śląskiego, 67].

Ks. dr Arkadiusz Wuwer, adiunkt Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Śląskiego, już we wstępie wyjaśnia użyte w tytule słowo „subsydiarność”, przez które rozumie nowy model społeczeństwa, charakteryzujący się szeroką obecnością obywateli aktywnych, tzn. osób autonomicznych, solidarnych i odpowiedzialnych, wspólnie z administracją publiczną troszczącą się o dobro wspólne. Wysunął też główną hipotezę dla swojego opracowania, a mianowicie: „że swoista bezradność wobec zastanej rzeczywistości, jak i wobec zasady subsydiarności, ma swoją przyczynę, pierwotne źródło, w niepełnej, czy też osłabionej, interpretacji tak rzeczywistości społecznej, jak i zasady subsydiarności” (s. 23).

Tuż po hipotezie wyodrębnione są dwie tezy. O pierwszej ks. A. Wuwer mówi w kategorii zamiaru: „Zamierzeniem prezentowanej pracy jest podjęcie zadania teologiczno-moralnego ukazania społecznej zasady subsydiarności i postawienie tezy, że winna być ujmowana integralnie jako idea i zasada, która ma swoje korzenie w dziedzictwie myśli Kościoła”. I tuż za nią stoi druga teza: „że integralne rozumienie, a w konsekwencji efektywne zastosowanie społecznej zasady subsydiarności, jako narzędzia rekonstrukcji relacji w sferze *socialitas*, jest możliwe jedynie wówczas, gdy weźmie się pod uwagę także jej inspiracje chrześcijańskie i wymiar metafizyczno-teologiczny” (s. 24).

Weryfikacji wysuniętej hipotezy, a po niej dwóch tez, ks. dr A. Wuwer dokonuje w pięciu rozdziałach. W pierwszym rozdziale są przedstawione różne znaczenia etymologiczne pojęcia „subsydiarność” (od *subsidium*), jak: aktywna pomoc, wsparcie, ochrona. Potem mamy definicje subsydiarności, które są różne w zależności od tego, na jaki wymiar czy aspekt kładą główny nacisk. Najogólniej dzielą się one na dwie grupy: takie, które akcentują aspekty prawno-polityczne, oraz takie, które podkreślają wymiar filozoficzno-aksjologiczny (moralno-społeczny, normatywny). W tym drugim ujęciu chodzi o ochronę podmiotowości każdego członka społeczności, ale także o ekonomię działań i środków w życiu każdej społeczności. Priorytet ma tutaj osoba, rozumiana jako motyw i cel społeczeństwa. Celem jest rozwój osoby, który dokonuje się poprzez relacje społeczne; społeczność ma zabezpieczać niezbędne warunki dla rozwoju poszczególnych osób.

Historię idei subsydiarności mamy opisaną w drugim rozdziale, w którym przedstawione są dwa nurty interpretacyjne: kulturowo-laicki i kulturowo-religijny. Załączków nurtu laickiego można dopatrzeć się już w starożytności, a mianowicie u filozofów zwolenników prawa naturalnego (*ius naturalis*). W nurcie kulturowo-religijnym zagadnieniem subsydiarności zajmowali się teologowie, jak św. Tomasz z Akwinu, który istoty społeczności dopatrywał się w zjednoczeniu osób wokół jakiegoś dobra, będącego celem ich wspólnego dążenia.

O Biblii i Magisterium Ecclesiae jako źródłach zasad subsydiarności mowa jest w trzecim rozdziale. Wynikają one z przykazania miłości bliźniego. Według nauczania Kościoła – papieży i Soboru Watykańskiego II – subsydiarność jest realizacją dobra wspólnego. I tak na przykład odnośnie do wychowania Ojcowie Soborowi subsydiarność rozumieją jako obowiązek i prawo wychowania dzieci przez rodziców oraz funkcję pomocniczą,

jaką w tym wypadku pełni państwo i Kościół, z czym łączy się zapewnienie przez państwo całkowitej wolności w wyborze szkoły. W Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* zasada subsydiarności została przywołana w kontekście współpracy międzynarodowej, polegającej na koordynowaniu i stymulowaniu wzrostu najsłabszych państw.

Jan Paweł II, który zasadę solidarności nazwał „kluczowym elementem nauki społecznej Kościoła”, mówi o „dopełnieniu solidarności” poprzez poszanowanie godności osoby ludzkiej, ochronę praw narodów w relacjach między społecznościami lokalnymi a społecznością uniwersalną. Benedykt XVI rozumie subsydiarność jako szczególnie przejaw miłości i wiodące kryterium braterskiej współpracy wierzących i niewierzących. Pomocniczość stanowi najskuteczniejsze antidotum na każdą formę paternalistycznej opiekuńczości, ponieważ uznaje we wzajemności wewnętrzną cechę istoty ludzkiej.

Analizę sytuacji, przemian społecznych dokonujących się w społeczeństwie nowoczesnym ks. A. Wuwer zawarł w czwartym rozdziale. W dziedzinie nauk społecznych nastąpił redukcjonizm, człowiek i społeczeństwo ludzkie przestało być rozpatrywane integralnie. Redukcjonizm daje o sobie znać poprzez dużą aktywność w dziedzinie ekonomii, biologii, informatyki i tym podobnych, z pominięciem wartości i norm religijno-moralnych. Zubożeniu ulegają relacje osobowe, do czego w dużej mierze przyczynił się Internet. Liczy się konkurencja, która sprawia, że jedni stają się idolami i są oklaskiwani, a pozostali zostają zepchnięci – muszą zejść ze sceny do swoich samotni. Powtarzając za Benedyktem XVI, jest to nowy rodzaj ubóstwa, któremu towarzyszy odrzucenie miłości Bożej. Niekochani przez ludzi czują się też niekochani przez Boga.

Zaradzić temu winna koncepcja społeczeństwa obywatelskiego, która ma zapewnić rozwój społeczeństwa i doskonalenie się człowieka poprzez różnorodne co do wielkości struktury publiczne, pozwalające osobom na zadzierzgnięcie więzi społecznych i poczucie przynależności. Powstają organizacje o charakterze społecznym, mające na celu zaspokojenie potrzeb własnych i innych. Ks. A. Wuwer przedstawia różne modele społeczeństwa obywatelskiego i podaje kryteria pomagające odróżnić wspólnotę autentyczną od fałszywej lub pozornej. Istotne jest respektowanie wolnej osoby, wolności poznania i wyboru.

Sporo możliwości, ale też i problemów powstało po utworzeniu Unii Europejskiej – w tym również w aspekcie rozumienia, jak i realizowania zasady subsydiarności, o czym jest mowa w piątym rozdziale zatytułowanym „Subsydiarność jako re-konstrukcja relacji”. W aktach konstytucyjnych Unii Europejskiej dotyczących subsydiarności, przynajmniej na poziomie praktycznych zasad, sporo jest zbieżności z tym, co proponuje katolicka nauka społeczna; przykładowo: respektowanie i uznawanie obowiązku pomocy mniejszym jednostkom społecznym, aktywne przyczynianie się do wzrostu dobrobytu i rozwoju obywateli państw członkowskich. Ale są też różnice, o których mowa w piątym rozdziale.

W ostatnim rozdziale ks. A. Wuwer nie tylko charakteryzuje aktualne społeczeństwo, ale przedstawia również, oparty na literaturze, przyszły typ społeczeństwa obywatelskiego, zmierzający w kierunku odhierarchizowania, powstania i wzmocnienia struktur pośrednich oraz większej aktywności obywatelskiej. „W takim społeczeństwie zasada subsydiarności będzie stanowić [...] połączenie ograniczonego interwencjonizmu państwowego z podziałem obowiązków między sektor publiczny a ciała pośrednie”. W tak rozumianą zasadę subsydiarności wkomponowuje się nauczanie społeczne Kościoła, które oczekuje od państwa, aby „stałe poszerzało ramy pola szans, których wykorzystanie zależy tylko od obywateli, na przykład na polu edukacji, przedsiębiorczości, zasłużonego awansu zawodowego, ochrony zdrowia i sprawności, poczucia codziennego bezpieczeństwa, swobody wypowiedzania poglądów w debacie publicznej – słowem szans na godne

i spełnione życie, które w nauczaniu społecznym Kościoła stanowią treść zasady dobra wspólnego” (s. 290-291).

Mówiąc o różnicach – pomiędzy świeckim i kościelnym rozumieniem subsydiarności – ks. A. Wuwer wskazuje na strukturę Kościoła z jego Urzędem Nauczycielskim. Zasada subsydiarności domaga się suwerennej decyzji sumienia, ale w konkretnych okolicznościach; z uwagi na przyporządkowanie w duchu posłuszeństwa, w odniesieniu do kwestii wiary, w sytuacji konfliktowej wolność decyzji podmiotu niższego musi ulec ograniczeniu na rzecz oddania kompetencji podmiotowi nadrzędnemu.

Różnice w stosowaniu zasad subsydiarności w Kościele i w państwie można zrozumieć dopiero wtedy, kiedy uwzględnimy to, czym w swojej istocie jest Kościół, w którym mamy do czynienia z wzajemnym przenikaniem się państwa ziemskiego i niebiańskiego, dającym się pojąć tylko wiarą. Takie rozumienie Kościoła łączy się też z antropologią, która uwzględnia również wymiar duchowy, religijny. Stąd zadaniem wspólnoty Kościoła jest doprowadzić osobę do doskonałości duchowej, do pełnej wolności i dobra wiecznego.

Z integralnej wizji człowieka wypływa integralna interpretacja zasady subsydiarności, tak podsumowana przez ks. A. Wuwera w zakończeniu: cała działalność społeczna ze swej natury ma się koncentrować ostatecznie na osobie ludzkiej, którą należy uznać za najwyższą wartość, a mając na uwadze jej przeznaczenie do wieczności, jej należy przyporządkować wszystkie wartości doczesne – w ich ramach również wartości społeczne.

Reasumując, książka *Zasada subsydiarności. Perspektywa nauczania społecznego Kościoła* stanowi ważną pomoc w przedmiocie nauki społecznej Kościoła. Ukazuje ideę subsydiarności w aspekcie historycznym i współczesnym. Autor posłużył się ogromną literaturą, wykorzystując Biblię, dokumenty kościelne, opracowania teologiczne i socjologiczne, polskie i zagraniczne (angielskie, niemieckie, włoskie, francuskie). Sporo informacji zawartych jest w przypisach, w których często znajdziemy poszerzenie informacji przedstawionych w głównym tekście. I co najważniejsze – ks. dr A. Wuwer konsekwentnie udowodnił postawioną na początku swojej pracy główną hipotezę i związane z nią tezy.

Ks. Henryk Krzyszczo

Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne 45,1 (2012), s. 204-206

Andrej Słodička, *Staroorientálne ortodoxné Cirkvi*, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza. Wydział Teologiczny, Poznań 2009, VIII+172 s. [Studia i Materiały Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, 105].

Opracowanie monograficzne „Staro-orientalne Kościoły ortodoksyjne” stanowi swoiste odwołanie się do żywotności historii, tradycji i dziedzictwa dawnego wschodniego Kościoła ortodoksyjnego, tego który tworzy podwaliny strukturalno-eklezyjalnego rozwoju chrześcijaństwa na Wschodzie. W nim jest prawdziwie ześrodkowany pierwotny kształt widzialnego wydarzenia kościelnego nurtu wschodniego i jego charakteru duchowego. On pozostaje wciąż ważnym punktem odniesienia dla całego Kościoła

zakorzenionego w tradycji wschodniej. Dlatego też Andrej Słodička postanowił na nowo przypomnieć dzieje, przymioty kulturowo-duchowe, pewne zasady doktrynalne oraz sferę życia liturgiczno-obrzędowego poszczególnych Kościołów wschodnich. Autor jest bardzo zaangażowanym propagatorem idei wschodniego dziedzictwa duchowego zarówno w swoim kraju – Słowacji, ale także poza nim, a zwłaszcza we wschodniej i zachodniej Europie, w tym w Polsce. Dotychczas wydał m.in. dwie istotne publikacje książkowe z tej dziedziny: *Význam východnej tradície v náuke Jána Pavla II* (2001); *Vybrané problémy dogmatickej teológie v ekumenickom kontexte* (2007). Ponadto jako docent na GTF PU (Słowacja) w dziedzinie religioznawstwa pełni znaczącą rolę w kształceniu młodego pokolenia w zakresie systematycznej teologii wschodniej oraz upowszechniania wiedzy na temat duchowej spuścizny chrześcijańskiego Wschodu.

Staroorientálne ortodoxné Cerkvi to bardzo interesująca praca, która składa się z 8 rozdziałów i 5 suplementów w języku angielskim, jako dopełnienie korpusu pracy wspólnymi deklaracjami zawartymi między Stolicą Apostolską i poszczególnymi Kościołami staroorientalnymi. Charakteryzuje się ona kilkoma zaletami, wśród których należy wymienić przede wszystkim bardzo rzeczowe i konkretne, a przy tym także zwięzłe i skondensowane źródło wiedzy w przedmiocie tzw. wschodnich Kościołów przedchalcedońskich. Innym zasługującym na podkreślenie przymiotem monografii jest jej duża przejrzystość strukturalna oraz czytelność przedstawianego wykładu. Autor wychodzi najpierw od ukazania istoty Logosu jako niezmiennego pierwiastka, dającego także początek Kościołowi (s. 11-20), a następnie analizuje proces historyczny i kontekst merytoryczny pierwszych ekumenicznych soborów powszechnych (s. 20-25). Począwszy od rozdziału drugiego Słodička omawia bardziej szczegółowo zjawisko wyodrębniania się pojedynczych podmiotów eklezjalnych tradycji wschodniej, kształtowania przez nie własnej koncepcji systemu religijnego, doktrynalnego, rytualno-obrzędowego i wreszcie tożsamości wyznaniowej. I tak, kiedy mówi o syryjskim Kościele ortodoksyjnym zaznacza, że jest to jeden z najstarszych Kościołów chrześcijańskich, który opiera swoją działalność na podstawowych kryteriach samowyznaczenia: jedność, świętość, powszechność i apostołskość. Kościół ten nie uznaje „Filioque” a w nauczaniu teologicznym i praktyce religijnej opiera się głównie na Prawdzie Objawionej (Pismo Święte), na doktrynie Ojców i Tradycji Apostolskiej (s. 40).

Podczas opisu historii ortodoksyjnego Kościoła ormiańskiego w rozdziale trzecim Autor przytacza istotne wątki związane z upodmiotowieniem chrześcijaństwa w Armenii oraz podaje zarys obrzędu liturgicznego sprawowanego w tym Kościele. Określa znaczenie władzy hierarchicznej w podzielonym na dwa katolikosy ormiańskim Kościele Apostolskim. Jednak, co zostaje odnotowane, głową i zarazem ojcem duchownym wszystkich chrześcijan ormiańskich jest najwyższy katolikos z Eczmiadzine w Armenii (s. 55). W podobny sposób podana jest charakterystyka chrześcijaństwa Etiopii w rozdziale czwartym, gdzie udokumentowane są fakty związane z rozpowszechnieniem wśród Etiopczyków wiary i kultury chrześcijan. Akcent został także położony na rodzaju liturgii celebrowanej we wspólnocie wierzących. Ciekawostką jest to, że „każdy chrześcijanin etiopski jest zobowiązany nosić zawieszony na szyi krzyż jako znak przynależności do Kościoła chrześcijańskiego. Przy czym każda prowincja w Etiopii posiada swoją własną formę krzyża” (s. 67).

W rozdziale piątym Słodička znaczną uwagę poświęcił Kościołowi koptyjskiemu. Jest tu pokazana cała bogata spuścizna kulturowo-duchowa Koptów, cechy nabożeństwa staroegipskiego, dzieje związane z założeniem Kościoła przez św. Marka, rozwój szkoły katechetycznej, wpływ twórczości św. Atanazego i Cyryla Aleksandryjskiego, rola misji i życia zakonnego. Ponadto problem Chalcedonu, relacji koptyjsko-muzułmańskich

i w końcu sposób urzeczywistnienia chrześcijaństwa koptyjskiego w czasach współczesnych, zarówno w wymiarze strukturalnym oraz liturgiczno-kultycznym. „Kopci mają zakaz budowy nowych świątyń, ale w Egipcie nie jest jednak zabronione kupowanie obiektów sakralnych od innych chrześcijańskich wyznań, jak choćby od Ormian czy Greków” (s. 102). Ta sytuacja obrazuje w pewien sposób trudną sytuację religijną chrześcijan koptyjskich. Jeśli chodzi o praktykę liturgiczną, to warto podkreślenia jest zjawisko stosowania w Kościele koptyjskim aż 14 rytów liturgicznych (s. 105).

Kolejnym i już ostatnim etapem analizy Autora stanu staroorientalnych Kościołów ortodoksyjnych, są trzy rozdziały traktujące o dziejach chrześcijan indyjskich, maronickich i asyryjskich. Gdy rzecz dotyczy Kościoła w Indiach, o czym jest mowa w rozdziale szóstym, zwraca on uwagę na dosyć złożony proces ugruntowywania wartości chrześcijańskich na ziemi indyjskiej. Do działającego tu tzw. Kościoła malabarskiego należą potomkowie chrześcijan związanych niegdyś z św. Tomaszem i tworzą oni pięć różnych wspólnot kościelnych (s. 110). Znamiennej cechą liturgii sprawowanej w Kościele malabarskim jest posługiwanie się starymi tekstami autorstwa św. Jakuba w języku syryjskim wraz z modlitwami do Theotokos (s. 114). W przedostatniej części pracy A. Słodička przybliżył rys historyczny Kościoła maronickiego, sposób strukturalnego i hierarchicznego nim zarządzania oraz najważniejsze zasady praktyki liturgiczno-obrzędowej. Jako rodzaj pewnej transformacji na gruncie kultu Autor odnotowuje fakt, że wschodnia liturgia maronicka jest znacząco zlatynizowana. Za czym idzie także forma zewnętrzna sprawowania Eucharystii oraz adaptacja wielu tzw. elementów około liturgicznych (jak choćby częściowo łac. kalendarz liturgiczny) pochodzących z Kościoła rzymskokatolickiego (s. 120). Swój wykład Autor kończy próbą ukazania dziejowej perspektywy Kościoła asyryjskiego (nestoriańskiego). Przy tym poświęca nieco miejsca dziedzictwu tradycyjno-doktrynalnemu oraz różnicom interpretacyjnym w ważnych aspektach nauki dogmatycznej przejętym przez ten Kościół od Nestoriusza. Kościół Asyryjski wypracował własne zasady jurysdykcyjne i dyscyplinarne. Ponadto wyróżnia się spośród innych Kościołów staroorientalnych daleko idącą odrębnością w wyjaśnianiu prawd teologicznych. Jest to pewna konsekwencja uznawania jedynie dwóch pierwszych soborów powszechnych (s. 133). W podsumowaniu całego wywodu na temat wyżej wspomnianego Kościoła Autor dość szeroko opisuje rolę i znaczenie w życiu chrześcijan asyryjskich takich postaci, jak Efreem Syryjczyk i Afrahat. Za bardzo wartościowy dodatek publikacji należy uznać końcowy aneks z tekstami oficjalnych deklaracji dwustronnych (katolicko-ortodoksyjnych).

W całościowym spojrzeniu na pracę A. Słodička istnieją podstawy ku stwierdzeniu, że jest to rzetelnie i fachowo opracowane dzieło, które daje możliwość głębszego poznania rzeczywistości staroorientalnych Kościołów ortodoksyjnych. Wyjaśnia wiele istotnych kwestii związanych z historyczną kontynuacją pierwotnych wschodnich wspólnot chrześcijańskich oraz ich specyfikę jako podmiotów ekklezjalnych. Wykorzystana przez Autora bogata literatura przedmiotu pozwala wysoko ocenić jego kunszt naukowo-badawczy. Chociaż w wielu aspektach praca jedynie zarysowuje istotę zagadnienia, jak na przykład w zakresie idei doktrynalnych czy odmienności liturgiczno-kultycznych, to jednak nie umniejsza jej wagi i dużych kompetencji merytorycznych piszącego.

Jarosław Moskałyk

Malcolm Gill, *Jesus as Mediator. Politics and Polemic in 1 Timothy 2:1-7*, Peter Lang, Bern 2008, 196 s.

Choć dzieł biblijnych publikuje się sporo, choć bibliografia chrystologiczna znacząco rośnie, zaskakująco rzadko podejmowana jest analiza jednego z ważnych tekstów nowotestamentalnych: 1 Tm 2,1-7. Samo pojawienie się monografii na ten temat należy za pozytywne zjawisko. Jej autorem jest Malcolm Gill, obecnie wykładowca w Sydney Missionary and Bible College w Australii, a opublikowana książka stanowi rozprawę doktorską pisaną na amerykańskiej uczelni Dallas Theological Seminary. Praca liczy 196 stron. Na końcu znajduje się bibliografia (s. 167-194) i krótki indeks (s. 195-196).

Publikacja składa się z sześciu rozdziałów. Pierwszy i ostatni stanowią w istocie wstęp i zakończenie. Powody, które skłoniły autora do przygotowania tego studium, to: niewielka liczba opracowań teologii listów pasterskich, zwiększone zainteresowanie badaczy łącznością judaizmu ze światem grecko-rzymskim przy jednoczesnym rozdzieleniu tych światów, nieuwzględnienie w szerszym zakresie wpływu kultu cesarza na powstanie 1 Tm i nowe odkrycia archeologiczne w Efezie – domniemanym miejscu zamieszkania adresatów (s. 14-18). Celem dysertacji jest próba umieszczenia 1 Tm 2,1-7 w kontekście kulturowym i społeczno-religijnym, w którym tekst został napisany (s. 16). Natomiast teza pracy brzmi: autor 1 Tm przedstawia prawdę o Jezusie pośredniku pomiędzy Bogiem a człowiekiem jako myśl konkurencyjną i odmienną od, towarzyszącej pierwszym odbiorcom, idei pośrednictwa, zgodnie z którą za głównego pośrednika między ludzkością a bóstwem uważano władcę (s. 19).

Osiągnąć cel badań Gill zamierzał poprzez przyjrzenie się czterem kwestiom: kultowi cesarza, pojęciu pośrednika, kontekstowi 1 Tm i w końcu perykopie 1 Tm 2,1-7. Drugi rozdział książki podejmuje sprawę oddawania czci władcy. Najpierw podany został przegląd stanu badań (s. 27-46). Omówiono prace takich autorów, jak: A. Deissman, L.R. Taylor, K. Scott, a szczególnie dokładnie – wkład S.R.F. Price'a i S. Friesena. Druga część opisuje naturę kultu władcy w Azji Mniejszej (s. 46-55). Miał on swój potrójny wyraz. Oficjalny był kult prowincjonalny, aprobowany przez cesarza i senat. Na terenie Azji Mniejszej jego ośrodkami były wyłącznie Pergamon, Smyrna i Efez. Ponadto kult istniał na poziomie miast i życia prywatnego. W końcu autor analizuje znaczenie kultu panującego dla zrozumienia Nowego Testamentu, więcej miejsca poświęcając listom Pawła i Apokalipsie (s. 55-69). Historyczny, lingwistyczny i kulturowy kontekst 1 Tm jest tematem trzeciego rozdziału. Gill, po podaniu argumentów egezetów, skłania się ku hipotezie, iż 1 Tm został napisany za życia św. Pawła w latach 62-70 (s. 78), a zamierzonym adresatem są mieszkańcy Efezu (s. 78-92). Badając tło lingwistyczne listu, badacz opowiada się za poglądem, że list stanowi spójną całość. Jest to pismo typu parenetycznego, w którym wykorzystano retorykę grecko-rzymską oraz słownictwo używane w kulcie cesarza (σωτήρ – zbawca, ἐπιφάνεια – zjawienie się, εὐσεβεια – pobożność, cześć) – elementy zrozumiałe dla czytelników jako polemiczne. Ostatnia część omawia religie obecne w Efezie. Obok głównego kultu Artemidy dynamicznie rozwijał się kult cesarza aż do swego szczytu w 89/90 roku, gdy zezwolono na kult prowincjonalny. Na jego ślady w Nowym Testamencie natrafić można w Apokalipsie.

Czwarty rozdział książki poświęcony został koncepcji pośrednika w I wieku po Chrystusie. Ma to stanowić bazę do egzegezy 1 Tm 2,1-7. W świecie grecko-rzymskim termin *μεσίτης* oznaczał arbitra, negocjatora, gwaranta. W sferze religijnej pośrednikiem mógł być kapłan, senat lub cesarz (s. 112-121). W judaizmie rolę pośredników instytucjonalnie pełnili król, prorocy i kapłani. W literaturze pozabiblijnej pośredników widzi się też w aniołach (np. apokryfy) i Mojżeszu (np. Filon) (s. 121-127). W Nowym Testamencie wyraz *μεσίτης* poza 1 Tm pojawia się w Ga 3,19b-20, gdzie oznacza raczej anioła niż Mojżesza – pośrednika między stronami, oraz w Hbr 8,6; 9,15; 12,24, gdzie Jezus jest gwarantem przymierza (s. 127-131).

Analiza perykopy 1 Tm 2,1-7, stanowiąca rozdział piąty rozprawy, zawiera tłumaczenie, określenie związków z kontekstem i głównego motywu, jakim jest zbawienie. Forma parenetyczna tekstu ma za zadanie pomóc przekonać czytelnika. W analizie egzegetycznej autor zwraca uwagę na to, że modlitwa do i za władcę była popularna w I wieku po Chrystusie i stanowiła element kultu cesarza. Wezwanie do modlitwy za rządzących może wyglądać na inkulturację, ale ma też tony polemiczne. Chrześcijanie mogą być lojalni wobec władcy, nie uczestnicząc w jego kulcie (s. 137-144). Tytuł *σωτήρ*, którego w Efezie używano w stosunku do Artemidy, Zeusa, lokalnych przywódców i cesarza – a który niósł sens „dobrodzieja, opiekuna, wyzwoliciela” – dla chrześcijan dotyczyć może jedynie Boga (s. 153-154). Najmocniej konfrontacja z ideologią obecną w Efezie widoczna jest w 1 Tm 2,5-7. Gill wymienia trzy możliwości rozumienia Jezusa jako pośrednika. Jezus byłby pośrednikiem większym niż Mojżesz albo większym niż cesarz. Trzecia interpretacja to uznanie Jezusa za pośrednika jedynego. Wyraźne jest przeciwstawienie się idei władcy jako mediatora między bogami a ludźmi, pośrednio także – faktowi zwracania się efezjan do wielu bóstw i stąd do wielu pośredników (s. 155-160). W rozdziale szóstym autor streszcza dotychczasową analizę, nie dodając żadnych nowych wniosków (s. 163-166). Podaje dwie trudności napotkane podczas badań: brak danych na temat kultu cesarza w Efezie z czasów Pawła i rzadkie użycie terminu *μεσίτης*. Na koniec Gill wysuwa propozycje dalszych kierunków badań.

Autor nie ustrzegł się powtórzeń tych samych spostrzeżeń – powtórzeń czynionych świadomie, rozpoczynanych przykładowo od wyrażen: „jak już zostało wspomniane” (np. s. 19, 21, 22, 158). Co gorsze, zdarzają się sformułowania niecisłe czy wręcz sprzeczne. Na stronie 159 Gill pisze, że „autor co najmniej twierdzi, że inne formy pośrednictwa są słabsze lub nawet bezwartościowe”, a na kolejnej, w prawie identycznym zdaniu, że „są bezwartościowe”. Argument podany jako przeszkoda – „termin [*μεσίτης*] prawie nigdzie się nie pojawia” (s. 167) – jest niezrozumiały w świetle danych ze stron 112-121, a szczególnie wobec stwierdzeń: „W przeciwieństwie do literatury grecko-rzymskiej termin «pośrednik» rzadko występuje w Biblii hebrajskiej” (s. 121) czy też „Józef [Flawiusz] wielokrotnie używa termin *μεσίτης*” (s. 126). Generalnie można powiedzieć, że książka Malcolma Gilla zasługuje na uwagę. Jednak czytelnik może, po przeczytaniu rozdziałów omawiających kwestie kultu cesarza i idei pośrednictwa, być rozczarowany niewielką ilością samej analizy tekstu biblijnego, zwłaszcza zaś brakiem pogłębionej teologii biblijnej.