

Retoriek en dialectiek in de Pseudo-Clementinen

De zoektocht naar de ware ‘sophia’ in de disputen met Appion

BENJAMIN DE VOS

De *Pseudo-Clementinen* pretenderen het leven weer te geven van Clemens van Rome, zijn bekering tot het christendom, zijn reizen, contacten met Barnabas en vooral met Petrus, en de hereniging met zijn verloren gewaande familieleden, vanuit het autobiografische standpunt van Clemens.¹ Deze ik-vertellende Clemens mogen we niet gelijk stellen aan de historische Clemens.² Deze laatste is een van de belangrijkste figuren uit de 1^{ste} eeuw van het vroege christendom. Volgens de 2^{de}-eeuwse kerkvader Irenaeus (*Adversus Haereses*, III.3.3) en de 3^{de}/4^{de}-eeuwse kerkhistoricus Eusebius van Caesarea (*Historia Ecclesiastica*, III.4.9; III.155) is Clemens de derde opvolger van Petrus als bisschop van Rome. In de *Pseudo-Clementinen* echter wordt hij als directe volgeling en opvolger van Petrus beschreven. Clemens is in de *Pseudo-Clementinen* dan ook een literair personage, gekaderd in een specifiek retorisch opzet. Beschouwd als de eerste christelijke roman kent dit werk een grote complexiteit en is het eigenlijk niet zomaar bij een bepaald genre onder te brengen. Naast de pretenties als autobiografie, fungeren de *Pseudo-Clementinen* als een christelijke ‘Bildungsroman’. Als lezer volgen we de bekering en het volwassen worden van Clemens in een christelijke wereld. Tegelijkertijd wil dit werk de lezer bijsturen waar nodig en iets leren door die bepaalde wereld en bijbehorende kennis aan te reiken. Het werk deelt daarenboven plotstructuren met de Griekse romans zoals Charitons *Callirhoë*

¹ Voor dit artikel baseer ik me op enkele conclusies van mijn masterthesis ‘*Retoriek, narrativiteit en fictionalisering in de Apiondisputationen. In het oog van de Pseudo-Clementijnse waarheids-vortex.*’ (2016 – promotor: prof. dr. Koen De Temmerman, co-promotor: prof. dr. Danny Praet).

² Het enige algemeen authentiek geachte werk van Clemens Romanus is een brief aan de Korinthische christengemeenschap. Deze werd geschreven tijdens de vervolging onder keizer Domitianus (95-96) terwijl de kerk van Korinthe ook te lijden had onder interne twisten. Ook paraenetische werken worden soms aan hem toegeschreven zoals een 2^{de}-eeuwse homilie en ‘Brieven aan Maagden’ (Schneider et Cirillo 1999: 14-15; Geoltrain et Kaestli 2005: 1175-1176).

(1^{ste}-2^{de} eeuw) en Xenophons *Ephesiaca* (3^{de} eeuw). Zo heeft het motief van de ‘anagnorismos’ of herkenning, meer bepaald van verloren gewaande familieleden, een centrale rol in de narratieve opbouw van het *Pseudo-Clementijnse corpus* net als in de Griekse romans. De *Pseudo-Clementinen* moeten ook in het licht van de apocriefe apostelakten gelezen worden, zoals de *Handelingen van Johannes* en die van Thomas, Andreas, Petrus en Paulus. Deze niet tot de Bijbelse canon behorende *Handelingen* verhalen over tochten, wonderen en predikingen van de gelijknamige personages. Zo kan men ook de *Pseudo-Clementinen* zien als de ‘handelingen van Clemens en Petrus’. Daarenboven is het werk ook te kaderen binnen de Tweede Sofistiek, een culturele stroming uit de eerste eeuwen na Christus, zoals ik nog nader zal verklaren, en binnen het Syrisch Neoplatonisme, waar ik niet verder op inga. Dit complexe generische karakter van de tekst gaat gepaard met een interessante narratieve opbouw. Op intratekstueel niveau speelt zich een heus raamwerk van discussies af tussen de apostel Petrus en Simon Magus, de ‘vader’ van de gnostische sekten³ en tussen Clemens, volger van Petrus, en de heiden Appion⁴, die zich in het gevolg van Simon Magus bevindt. De opbouw van bepaalde discussies en van het raamwerk errond wordt door allerlei misleidende situaties bepaald, onder meer door het aannemen van andere ‘retorische’ gedaantes, of zelfs letterlijk, het aannemen van andere lichamelijke gedaantes. Deze complexiteit op formeel en thematisch niveau zorgde ervoor dat dit werk in de 19^{de} eeuw ten onrechte werd aanzien als een potpourri van verschillende aaneengeflanste bronnen. Eenzelfde lot kenden ook andere, laatantieke romans als Apuleius’ *De Gouden Ezel* en Philostratus’ *Leven en werken van Apollonius van Tyana*.

De *Pseudo-Clementinen* vallen in twee grote tradities uiteen: de *Recognitio* (ook wel in het meervoud aangeduid als *Recognitiones*) en *Homilieën* (of *Klementia*). De oorspronkelijk in het Grieks geschreven *Recognitio* legt meer nadruk op het narratieve raamwerk van herkenningen (‘*recognitiones*’) van familieleden. Van deze versie zijn maar enkele Griekse fragmenten bewaard. Daarnaast is een deel van deze variant in een Syrische vertaling van de *Pseudo-Clementinen* opgenomen. In het Westen is voornamelijk de Latijnse adaptatie⁵ van Rufinus Aquileiensis bekend. Die valt te dateren voor 406 en is iets ouder dan de Syrische versie. De traditie van de *Homilieën* is echter meer

³ Simon Magus wordt als de eerste gnostische systeembouwer beschouwd (Jonas 1969: 119-127). Deze relatie met *gnosis* vinden we reeds terug bij Irenaeus (*Adversus Haereses*, I.23.4 en VI.33). Naar Simon is trouwens de gnostische sekte der Simonianen genoemd.

⁴ Voor alle duidelijkheid: ‘Apion’ verwijst naar het historische personage en ‘Appion’ naar de narratieve figuur in deze *Homilieën* (Bremmer 2010b: 80-81 en Carleton Paget 2010: 440, noot 44).

gericht op de vele uiteenzettingen van Petrus (en in mindere mate van Clemens) en de samenkomsten en discussies (‘ὁμιλίαι’) met Simon Magus en diens volgelingen. Deze traditie is vermoedelijk mid-4^{de} eeuw ontstaan. Over de onderlinge relatie van beide tradities is de afgelopen 300 jaar veelvuldig gedebatteerd. Die discussie ging vooral over de vraag welk werk als basis diende voor het andere. In het wetenschapsveld spreken we van de ‘Benutzungshypothese’. Vandaag echter kent de ‘Grundschriftshypothese’ de meeste navolging. Deze latere theorie stelt een basiswerk voor waarop de twee tekstversies teruggaan en spreekt van een *Basic Writing* of *Grundschrift* waarvan niets overgeleverd is. Dit *Grundschrift* wordt geacht ontstaan te zijn begin 3^{de} eeuw in Joods-christelijke middens in Coele-Syrië. Als fundament van dit hypothetisch basiswerk worden nog oudere hypothetische werken verondersteld zoals de *Predikingen van Petrus* (Κηρύγματα Πέτρου) en de *Hemelvaarten van Jacobus* (Ἀναβαθμοὶ Ἰακώβου).

Lange tijd lag het zwaartepunt van het wetenschappelijke onderzoek dus bij dit soort ‘Quellenanalyse’. Deze hoogdagen van het zoeken naar (hypothetische) bronnen, reconstructie van oorspronkelijke teksten en het opstellen van stemma’s is te verklaren door de invloed van de beroemde classicus Karl Lachmann (1793-1851) en zijn reconstructiemethodologie van een archetype, ook ‘*ältere Philologie*’ genoemd. Deze ‘Quellenanalyse’ kent echtere verschillende gevolgen. Een kwellend gevolg hiervan is dat de literaire en filosofische waarde van de *Pseudo-Clementinen* onderbelicht bleef. Men bekeek te veel de herkomst van dit werk en benutte het als historische bron voor socio-culturele dynamieken in het 4^{de}-eeuwse Syria of zelfs heel verkeerdelijk als bron voor de ontstaanscontext van het christendom. In dit licht maakt Mark Edwards de terechte opmerking: “The Clementine Recognitions and Clementine Homilies, [...], are treated all too frequently as material for historians, not for critics” (Edwards 1992: 459).

Desalniettemin is er de laatste decennia een zekere vooruitgang te merken in de retorische en filosofische studie van de *Pseudo-Clementinen*. Zo is er reeds ingegaan op de relatie tot de Griekse romans. Edwards benaderde in een artikel uit 1992 de *Pseudo-Clementinen* als een christelijk, romanesk antwoord op de hellenistische roman (“Clementina: A Christian Response to the Pagan Novel”). Deze link was reeds in de 19^{de} eeuw gemaakt door Erwin

⁵ Rufinus liet een sectie weg (*Rec.* III.2-11 in Syrische versie) en baseerde zich voor een langer verhaal over de transformatie van de vader in het beeld van Simon Magus op de *Homilieën* (zie ook Schneemelcher (2003) 485-486). Door deze transformatie probeert Petrus, aan de hand van het voorkomen van de vader, Simon Magus zwart te maken bij de bevolking. De vader alias Simon Magus ‘erkent’ dat Petrus gelijk heeft.

Rohde in zijn werk *Der griechische Roman und seine Vorläufer* (1876). Maar het huidige onderzoek gaat verder dan enkel een vergelijkende studie met de Griekse romans. In 2006 verzorgde Frédéric Amsler met enkele collega's een essaybundel over *Nouvelles intrigues pseudo-clémentines*⁶ naar aanleiding van het tweede internationale colloquium over de apocriefe, christelijke literatuur te Lausanne-Genève (30 augustus 2006). Daarbij focusten ze zich op de bronteksten, de receptie ervan, literaire procédés, religie en filosofie, etc. Een heel divers assortiment onderwerpen dus. Jan Bremmer verzorgde in 2010 eveneens een verzameling essays in de reeks *Studies on Early Christian Apocrypha*.⁷ Ook hier zijn de onderwerpen divers, gaande van de ontstaanscontext tot de vraag of dit een roman is en welke filosofische bronnen gebruikt zijn. Retoriek, filosofie, narrativiteit en fictionalisering komen dus meer en meer als gefragmenteerde onderzoeksdomeinen aan bod. Er blijft ruimte voor een totaalstudie en monografieën betreffende deze onderwerpen. Een interessant onderzoek in dat opzicht is *Le thème de l'opposition entre Pierre et Simon dans les Pseudo-Clémentines* van Dominique Côté (2001) die de brontekst als literair-retorisch gegeven benadert, eerder dan als historische bron.

De Apiondisputationen (Hom. IV-VI)

Opvallend is dat een bepaalde passage, zowel vroeger als nu, steeds als niet-passend in de tekst ervaren wordt, met name de resem disputen tussen Clemens en Appion (*Homilieën IV-VI*; in de Duitstalige onderzoekswereld aangeduid als *die Apiondisputationen*). Deze indruk is volgens mij nog een gevolg van de Quellenforschung. Zo stelde Adolf Hilgenfeld al in 1848 dat deze disputen afkomstig zijn van een onafhankelijke bron, namelijk een dialoog tussen Petrus en Apion waarvan een onduidelijke getuigenis bij Eusebius te vinden is (*Historia Ecclesiastica*, III.38.5). Werner Heintze behandelde eveneens de vraag of *die Apiondisputationen* tot het *Grundschrift* behoren en stelde dat men de 'moed' moet hebben dit te ontkennen (Heintze 1914: 22-23). Sindsdien wordt algemeen aanvaard dat de inhoud van deze sectie met Appion en Clemens teruggaat op een 2^{de}-eeuws hellenistisch-Joods 'Disputa-

⁶ Enkele interessante bijdragen zijn *Presenting Minor Character in the Pseudo-Clementine Novels: the Case of Barnabas* van Jos Verheyden (249-257) en *Les procédés rhétoriques dans les Pseudo-Clémentines. L'éloge de l'adultère du grammairien Apion* van D. Côté (189-210).

⁷ Met onder meer *The Clement Romance: Is It a Novel?* van I. Czachesz (24-35) en *Centre and Periphery in the Ancient and the Christian Novel – A Comparison between the Pseudo-Clementine Homilies and Recognitions* van M. Vielberg (255-284).

tionsbuch’, te situeren in het Alexandrijnse Jodendom als een soort van Joods-apologetisch werk. Maar deze hypothese biedt geen verklaring voor de rol en de betekenis van dit deel in het gehele werk. Integendeel; ze heeft ervoor gezorgd dat de *Apiondisputationen* nog te weinig zijn opgenomen in het narratief-retorische en filosofische onderzoek en nog niet geanalyseerd zijn zoals Côté deed voor de discussies tussen Petrus en Simon.

Een interessant artikel dat een eerste stap zette in het literaire onderzoek van *Hom.* IV-VI is van de hand van William Adler (*Apion’s “Encomium of Adultery”: A Jewish Satire of Greek Paideia in the Pseudo-Clementine Homilies*” uit 1993). In zijn artikel voert Adler de narratieve structuur van de dialoog tussen Appion en Clemens terug op het hellenistische onderwijs. Volgens hem staat het verhaal van de jonge Clemens in een lange traditie van romaneske adaptatie via progymnasmata (retorische schooloefeningen). Hij tracht in zijn artikel aan te tonen dat het verhaal van Clemens teruggaat op het verhaal van of tenminste in dezelfde traditie staat als het verhaal van de Seleucidische prins Antiochus, die in alle stilzwijgen smoorverliefd was op zijn stiefmoeder Stratonice.⁸ Hij leed hierbij zo hevig dat hij balanceerde tussen leven en dood. Erasistratus echter, dokter aan het Seleucidische hof, begreep al gauw de oorzaak van het lijden van de jonge Antiochus. Om de vader duidelijk te maken wat er scheelde en welke oplossing nodig was, bedacht hij een list. Hij vertelde de vader dat Antiochus leed aan hevige hartstochten. De bezorgde vader vroeg naar wie de jongen verlangde, waarop Erasistratus zijn eigen vrouw aanwees. De koning wou weten of Erasistratus zijn vrouw zou afstaan voor het goed van zijn zoon en van de staat, waarop de dokter vroeg of de vader dat zelf zou willen doen. Deze antwoordde bevestigend waarna de dokter dan onthulde hoe alles nu echt in elkaar zat. Adler beschouwt dit narratieve geheel als een prototype van progymnasmata dat via het hellenistische retorica-onderwijs in andere literaire werken werd opgenomen. Hij heeft zeker gelijk wat de rol van het retorische onderwijs en van progymnasmata betreft. Bij nader onderzoek gaat het echter veel verder zoals reeds deels duidelijk werd bij de korte bespreking van de complexiteit van het werk en zoals we ook zullen zien. Vooreerst, wat gebeurt er in de *Apiondisputationen*?

⁸ Andere derivaten van dat verhaal zijn te lezen bij Plutarchus, Lucianus, Appianus, Valerius Maximus en Julianus. Vooral de oorzaak van Antiochus’ lijden, Erasistratus’ diagnose en diens list worden in bijna alle versies uitgewerkt (Adler 1993: 18-21).

Clemens en het AAA-team (*Hom. IV-VI*)

Samen met Aquila en Nicetas – oud-volgelingen van Simon Magus, volgelingen van Petrus en later in het verhaal herkend als de verloren gewaande broers van Clemens – wordt Clemens door Petrus vanuit Caesarea Stratonis (Palestina) naar Tyrus vooruitgezonden om Simon Magus te ‘bespioneren’. Van die opdracht verwacht Petrus dan een schriftelijk verslag om zich zo te kunnen voorbereiden op een mogelijke discussie met Simon Magus in Tyrus. Daar aangekomen verblijven Clemens en zijn gevolg bij Berenice, dochter van Justa, die zich beiden tot het nieuwe geloof bekeerd hebben. Zij doet verslag over de beelden en fantomen oproepende en als god aanzienende Simon. Ze gelooft niet dat iemand anders dan Petrus Simon aankan. Daarom adviseert ze Clemens en zijn gevolg niets te ondernemen. De volgende ochtend wordt echter gemeld dat Simon naar Sidon vertrokken is en dat er drie volgelingen met hun gevolg achtergebleven zijn: Appion, Annubion en Athenodorus. Op die manier komen dus twee groepen van drie personen tegenover elkaar: Aquila, Nicetas en Clemens versus Appion, Annubion en Athenodorus. De laatste is de minst gekende van de drie. In de *Homilieën* wordt hij met de epicureïsche filosofie verbonden en is hij steeds in het gezelschap van Simon Magus, Appion of Annubion, maar blijft daarbij ook steeds in hun schaduw. Annubion vervult de rol van astroloog, maar de belangrijkste rol is weggelegd voor Appion die als ‘Πλειστονίκης’ geïntroduceerd wordt (IV.6). Etymologisch gezien betekent dit iets als ‘veelwinnaar’, wat wijst op een bepaald aanzien van Appion (tegenover een jongere en meer onervaren Clemens). Of het is verwant aan ‘νεικέω’ (twisten, ruziën) en dan betekent het iets als de ‘twist-zieke’. Deze Appion heeft net als Clemens een achtergrond van Griekse cultuur of ‘paideia’, maar is een fervent jodenhater (V.2.4.).⁹ Hij is dus de ideale man om de bekering van Clemens in vraag te stellen en te betwisten. Bij hun ontmoeting wil Appion samen met Annubion en Athenodorus Clemens weer op het “rechte” pad helpen en stelt de centrale vraag “λεγέτω μοι, ἐπειδὴ πρὸς τὸ εὐσεβεῖν ἑαυτὸν ἀποδεδωκέναι νομίζεις, πῶς οὐχὶ τὰ μέγιστα ἀσεβεῖ, καταλιπὼν μὲν τὰ πάτρια, ἀποκλίνας δὲ εἰς ἔθνη βάρβαρα” (“Dat hij [Clemens] me zegt, nu hij van mening is zich aan vroomheid gewijd te hebben, of hij niet zeer onvroom handelt door voorvaderlijke gewoontes ontrouw te zijn en zich te richten tot barbaarse gewoontes?” IV.7.3.). ‘Eusebie’ is daarbij een begrip dat sterk verbonden is met het behoud van een oude, geëerde en voorvader-

⁹ De link met Apion, de grote tegenstander in Flavius Josephus’ *Contra Apionem*, is dan ook niet vergezocht.

lijke traditie, en net daar lijkt Clemens dus de verkeerde weg op te gaan. Alvorens deze laatste repliceert, wil hij dit gesprek op een afgezonderde plaats voeren, een tuin, om zich te onttrekken aan de massa maar ook aan hen die filosoferen uit winstbejag en daarbij constant anderen bespotten. Hun discussie zal uiteindelijk drie dagen in beslag nemen.

Wat volgt is een hele uiteenzetting van Clemens over het verschil tussen waarheid en gewoonte waarbij hij de voorvaderlijke gewoontes, en specifiek de Griekse mythen over de godenwereld, onderuithaalt (het domein van Appion). Daarnaast valt hij ook zij die in het lot (*‘εἰμαρμένη’*) geloven aan (domein van Annubion), net als aanhangers van epicureïsch gedachtegoed (domein van Athenodorus). Op deze manier zet hij zijn drie tegenstanders direct buitenspel. Hij beschouwt de hele Griekse cultuur, de *paideia*, als een demonische creatie vol mateloze passies (*‘ἀκρασία’*). Hiertegenover stelt hij de juiste en waarlijk vrome doctrine, die van God. Een thema dat hij meermaals hekelt is de seksuele mateloosheid en het veelvuldige overspel in de – al dan niet mythologische – leefwereld van zijn tegenstanders. Appion echter zal daar uitgebreid tegen ingaan op dag drie (*Hom. VI*) bij middel van een allegorische verklaring. Reeds op de eerste dag haalt hij kort aan dat die mythes maar verhullingen van een verborgen waarheid zijn. Deze ‘waarheid’ zal een natuurwetenschappelijk karakter kennen en zal uitgelegd worden als een orphische kosmogonie. Clemens houdt echter vast aan een letterlijke leesstrategie: indien een auteur de goede acties van de goden met slechte mythes verhult, dan is dat een perverse auteur. Mochten de goden daarentegen slechte daden gesteld hebben, dan hadden de auteurs de goddelijke daden maar met eerbiedige narratieven moeten toedekken om te vermijden dat mensen die superieure wezens zouden imiteren.

Op de tweede dag is het de beurt aan Appion maar deze verontschuldigt zich wegens ziekte. Clemens neemt de gelegenheid te baat om een anekdote uit zijn jeugd te vertellen. Appion was een vriend van Clemens’ vader die bij zijn bezoek zag hoe de jonge Clemens ziek was, vermoedde dat het om liefdesverdriet ging en probeerde Clemens te helpen (cf. Antiochus-episode). Eerst stelde Appion voor om de geliefde met magie te veroveren. Clemens wou hierop niet ingaan omdat hij de vrouw niet tegen haar zin wou dwingen. Appions tweede voorgestelde ‘remedie’ is een *loflied op overspel*. Dit loflied in briefvorm was bedoeld om de matrona, wat erop wijst dat ze getrouwd is, te overtuigen van alle voordelen van overspel. Deze brief neemt Clemens nu, zoveel jaar later, op in zijn voordracht (in Appions afwezigheid) in Tyrus. Dit kent belangrijke gevolgen: Clemens is aan zet. Als een pseudo-Appion ‘misbruikt’ hij dat loflied voor zijn eigen retoriek, en dat op een heel rijke wijze.

Verwijzingen naar Plato's dialogen, net als Aristoteles' werk, ontbreken tussen de regels door niet en zijn van belang voor Clemens' retoriek. Clemens' rol als pseudo-Appion is een eerste niveau in een heuse baboesjkastructuur die te vergelijken is met de complexe narratieve opbouw van Plato's *Symposium*. Daarnaast zorgt hij ervoor dat de aandachtige lezer/luisteraar Appions voorstelling van de liefde associeert met een fysisch-filosofische, sofistischeretorische en overspelige Eros door een duidelijk spel met opnieuw Plato's *Symposium*. Zo zijn er interessante overeenkomsten met de speech van de sofist Phaedrus in dat Platoonse werk. Beide literaire entiteiten behandelen eenzelfde thematiek, beide personages beginnen met een panegyriek op Eros, de oudste van de goden, en beide plotstructuren combineren Eros en filosofie. Maar in Appions uitwerking van Eros worden ook al linken gelegd met zijn komende orphisch-kosmogonische uiteenzetting (dag drie). Eros wordt daarbij gedefinieerd als de categorie van relatie zoals het personage Eryximachus al deed in Plato's *Symposium* (186-189c). Hij is de harmoniërende kracht tussen elementen, goden, mensen, redeloze dieren en de rest. Een uitgebreide 'scala naturae' dus, of natuurwetenschappelijke 'scala amoris' in dit geval. Die uitbreiding met 'elementen' is geen toeval met het oog op de komende kosmogonie waarbij elementen een belangrijke rol spelen. Daarnaast is Eros een andere benaming voor Phanes, een androgyn wezen met een verblindend wit gewaad, vier ogen, evenveel hoorns en gouden vleugels, dat volgens de orphische kosmogonie uit een ei is ontstaan. Daaruit verschenen (Gr. 'phan-eis') heeft dit wezen voor harmonie in de kosmische chaos gezorgd. De orphische uiteenzetting op de derde dag komt dan ook niet uit de lucht gevallen door deze voorbereidende karakterisering van Eros.

Maar vooraleer Appion op de derde dag die kans krijgt, is Clemens nog steeds aan zet. Hij creëert in zijn verhaal een schitterende setting van veinzerij of 'dissimulatio' die hij op retorische wijze bewust misbruikt. Zo was de jonge Clemens niet verliefd (maar was hij ziek door onbeantwoorde filosofische vragen). De begeerde Romeinse matrona bestaat gewoon niet, Appion wilde dus een onbestaande vrouw tot overspel overtuigen. De zieke Appion is afwezig bij Clemens' voordracht van diens lofbrief terwijl net Appion zelf deze brief voor de zieke Clemens schreef. Nog opvallender is dat Appion de pseudo-matrona probeert te overtuigen en te misleiden met verschillende drogredenen, terwijl hijzelf heel de tijd slachtoffer van misleiding is. De pseudo-matrona, die een antwoord schrijft op Appions brief, is immers niemand minder dan Clemens. De 'metamorfose' van Clemens in een matrona zou kunnen beschouwd worden als een omkering van Zeus' metamorfoses tijdens zijn avontuurtjes die in het loflied uitgebreid aan bod komen in een

heuse catalogoog en de matrona net moeten aanzetten tot overspel. Clemens misleidt immers door zijn metamorfose Appion en doorprikt diens loflied op overspel, Zeus misleidt vrouwen en hun bedrogen echtgenoten en overtreedt zo de wetten die overspel verbieden. Dit (en nog meer) is allemaal spel van de Homilist die Clemens zich tussen al die narratieve en retorische lagen laat begeven als zichzelf, als een pseudo-matrona en als pseudo-Appion. De Homilist laat Clemens het retorische weefwerk bepalen.

Ook op het niveau van de brief is er heel wat dissimulatio. Het geheel van veroveringen dat (Clemens in) Appions brief aanhaalt, is steeds vanuit het perspectief van een mannelijk individu (bv. Zeus) dat een vrouw of knaap ‘verovert’. De aangeschreven matrona moet volgens Appion leren wat het voordeel van overspel is (bv. als sterrenbeeld aan de hemel gezet worden) en moet zich zo dus impliciet plaatsen in de passieve seksuele rol (dit komt overeen met de klassieke seksuele ethiek). Het ironische is dat de voordelen die Appion in de brief weergeeft enkel gekomen zijn door vrijpartijen met goden. Maar de briefschrijver is geen god! Ook de metamorfoses van Zeus zijn lachwekkend. Zeus neemt andere gedaantes aan om jaloezse mensen met hun anti-overspelwetten niet tegen de borst te stuiten. Nochtans staat dit in spanning met Appions woorden aan de jonge, zieke Clemens over goddelijke straffen betreffende overspel, nl. dat ze zowel in het geval van overtuiging door magie als door retoriek gelden.

Een dergelijk loflied met gelijkaardige motieven van liefde en van overtuiging door middel van retoriek is het *Loflied op Helena* van de sofist Gorgias waarin retoriek een machtig heerser is. Het grote verschil is dat Helena overwonnen werd door retoriek om Paris naar Troje te volgen, de matrona werd echter niet overtuigd. Dit loflied zelf was voor Gorgias een retorisch spel, net zoals voor Appion dit encomium eveneens een luchtig en retorisch spel is zoals hij in eigen bewoording op de derde dag aanhaalt (VI.1.2-4). Hij wou de jonge Clemens enkel maar helpen, ook al was de inhoud van de brief geen waarheid. Door de (mythologische) inhoud van zijn brief als *spielerei* te beschouwen, creëert Appion ruimte voor de ‘ware’ verklaring achter de mythen, met name voor die orphische kosmogonie. Maar in Clemens’ retoriek geldt die luchtigheid niet. Hij neemt Appions retoriek op in zijn eigen retoriek en in zijn letterlijke leesmethode. Mythen zijn des verderfs en mogen niet als voorbeelden geïmiteerd worden. Daarbovenop stelt hij als pseudo-matrona tegenover de reeds besproken Eros van Appion een biologische, niet-goddelijke Eros die staat voor de constitutie van het legitieme huwelijk, niet van overspel of overmatige avontuurtjes, maar van een Joods-christelijke vorm van ‘sophrosune’ op seksueel vlak. We kunnen dit niet vertalen als een

soort van enkratitische kuisheid (i.e. geen vorm van seks is toegestaan), want het staat open voor voortplanting binnen een legitiem huwelijk. Hier merken we opnieuw een spel met Plato's *Symposium*. Daar is het Diotima, in de woorden van Socrates, die uiteenzet hoe Eros niet-goddelijk is, maar een verlangen tot biologische voortplanting (206c-d) en vooral tot onsterfelijkheid door voortplanting. Door dit subtiele spel met Plato's en Gorgias' werk, wordt Appion door middel van zijn eigen achtergrond van Griekse paideia overtroffen zoals in Plato's werk Diotima ook Phaedrus overtreft of zoals Helena zwakker is dan de 'matrona'. Het is een knap staaltje van Clemens' kunde op vlak van die gedeelde klassieke paideia. Zo wordt niet alleen Appion op het vlak van paideia overtroffen, maar ook die klassieke paideia in het algemeen: Plato wordt verbeterd, net als de hele klassieke mythologie. De definiëring van 'sophrosune' tegenover de 'akrasia' of mateloosheid van Clemens' tegenstanders hangt samen met de polarisering van het Joods-christelijke gedachtegoed tegenover de heidens-Griekse paideia. We kunnen dus duidelijk merken hoe verschillende kampen ontstaan. Maar bij een grondigere lezing zien we ook welke bouwstenen die grenzen afbakenen.

De bouwstenen van de Pseudo-Clementinen

Om die thema's te ontwaren moet men naar het gehele werk kijken en vooral naar het begin. Hierbij is het van groot belang te beseffen dat *die Apiondisputationen* niet zomaar ondoordacht met de rest van de *Homilieën* verbonden zijn. Door te kijken naar de motieven in *Hom.* I-III kan een verwachtingspatroon opgebouwd worden dat mede de identiteit van *Hom.* IV-VI bepaalt. Deze thema's zijn: 'sophrosune', filosofen en waarheid, Egypte en magie, paideia en allegorisering.

De Homilist, auteur van de *Homilieën*, introduceert Clemens op een heel directe, individuele wijze als "Ik, Clemens". We krijgen te maken met een gefictionaliseerd karakter waaraan bepaalde kenmerken en motieven toegekend worden die in de rest van het verhaal zullen doorwerken. Zo krijgen we vanaf het begin de info dat Clemens, een Romeins burger, van jongs af aan kuis leeft ('sophrosune'). Een verhaal openen met een beschrijving van de belangrijkste deugden is kenmerkend voor vele antieke verhalen, zoals de Alexanderroman of oudtestamentische boeken als Tobit.¹⁰ Oorspronkelijk

¹⁰ In de opening van de Alexanderroman lezen we dat geen man moediger was dan Alexander, koning van Macedonië (I.1). In het oudtestamentische boek Tobit wordt in het begin duidelijk welke deugden het gelijknamige personage typeren, nl. rechtvaardigheid en liefdadigheid (I.1-3). Deze deugden karakteriseren het verdere verloop van het verhaal.

was ‘sophrosune’ ruim op te vatten als het maat houden tussen uitersten of als een deugd die als algemene toestand waarborgt dat iemand het passende doet tegenover goden en mensen (dus ook bijvoorbeeld vroomheid, cf. *Nicomacheïsche Ethiek* III.12). In de *Pseudo-Clementinen* kent het de engere connotatie van maat op seksueel vlak.

De jonge Clemens zit eveneens met belangrijke vragen over een mogelijk hiernamaals. De eerste stappen van zijn zoektocht leidden hem tot het bezoeken van verschillende filosofenscholen. Clemens merkt echter al snel dat het de filosofen niet om waarheid te doen is, maar om een schijnwaarheid, de retoriek, de syllogismen, de ‘skills’, de macht om toch maar gelijk te krijgen (I.3.1-4) om zo leerlingen aan te trekken voor hun eigen reputatie en natuurlijk ook uit financieel opportunisme.¹¹ De kakofonie van de vele, verschillende filosofische visies (*dissensus philosophorum*) bestaat enkel uit ‘hypotheses’ (I.19.3), een belangrijk begrip. Hier wordt een eerste stap gezet in een zoektocht die uitmondt bij het Joods-christendom als ‘ware *sophia*’. Na het falen van de filosofenscholen, wil Clemens naar Egypte gaan om daar in contact te komen met een magiër die geesten zou kunnen oproepen, al wordt dit door een bevriend filosoof stellig afgeraden wegens ‘impietas’ of onvroomheid (I.5). Hier worden dus de motieven van magie en Egypte verbonden met ‘impietas’.¹²

De laatste twee thema’s zijn paideia en allegorisering binnen die paideia. De filosofenscholen die Clemens aandeed, de retoriek waarmee hij te maken kreeg, en die hij ook zal gebruiken, de onderwerpen die aan bod zullen komen, ... tonen dat Clemens’ achtergrond vervuld is van paideia. Maar deze klassieke paideia faalt doordat ze geen antwoorden biedt op Clemens’ existentiële vragen. Die ‘opvoeding’ leert net niets. Er zal een nieuwe paideia gedefinieerd worden in het kader van de ‘ware *Sophia*’. We vernemen daarenboven dat Simon op zijn beurt deze oude paideia gebruikt om mensen te misleiden in de woorden van Aquila, Clemens’ broer: “πλὴν τοιαῦτα τινα Ἑλληνικοῖς μύθοις συνπεπλασμένα πιθανῶς ἀλληγορῶν ἀπατᾷ πολλούς” (“Hij [Simon] misleidt velen door op overtuigende wijze dergelijke zaken [hij

¹¹ De motieven van het verlaten van filosofenscholen en de ‘*dissensus philosophorum*’ zijn wijdverspreid. Deze haalt bijvoorbeeld Justinus Martyr (2^{de} eeuw) aan in zijn *Dialoog met Trypho* (II.1-2), eveneens gepresenteerd als autobiografie.

¹² Egypte en magie is geen vreemde combinatie, denk maar aan Mozes en Aäron tegenover de Egyptische magiërs (Ex. 8:15) of Celsus die beweerde dat Jezus magie in Egypte had geleerd (Contra Celsum, I.46). In de *Pseudo-Clementinen* zelf is het Simon Magus die in Alexandrië magie heeft geleerd. Het is trouwens diezelfde Simon Magus die in de *Handelingen van de Apostelen*, waar hij zijn eerste optreden in de literatuur maakt, de apostelen aanziet als collega-magiërs (Hand. 8:9-25). Na dit eerste optreden ontstaat er een hele romaneske ontwikkeling rond zijn figuur waarvan de *Pseudo-Clementinen* een voorbeeld zijn.

beweerde dat Helena zich als ‘waarheid’ bij God bevond tijdens de Trojaanse oorlog], gebaseerd op Griekse mythen, als allegorie te stellen.” II.25.3). De in dit citaat naar voren komende allegorisering is een thema dat vooral aan een onderdeel van de Griekse paideia wordt gelinkt: mythologie. De link tussen mythologie en allegorisering komt hier reeds op losse schroeven doordat het met bedrog verbonden wordt. Op die manier wordt de allegorische hermeneutiek van Appion op de derde dag van het gesprek (*Hom.* VI) vooraf reeds gehypothekeerd.

Dat deze elementen een verrassend goed weefwerk vormen, valt te zien in de homilistische variant van de figuur Simon Magus als het begin van alle komende, post-apostolische heresieën, zo stelt Petrus (XIV.21.3-4). Simon Magus is een man van de paideia, heeft magie geleerd in Egypte en misleidt mensen met allegorieën. Daarnaast bevond hij zich lange tijd in het kielzog van Johannes de Doper, definieert hij een gnostische God en godensysteem (II.22.5) waarbij hij niet de goden van de Griekse wereld aanhangt. Helena is als emanatie van de waarheid ter aarde neergedaald om naast hem te lopen. Op die manier eist Simon dus kennis (gnosis) op. Maar hier wordt Simons waarheid ondermijnd. Met Helena als symbool van ‘waarheid’ zit Simon opgezadeld met een foute ‘gnosis’ (kennis). Helena is net een symbool van ‘schijn’-waarheid. De traditie van een Helena als ‘beeld’ in Troje en de link met een schijnwaarheid vinden we al terug bij de tragedieschrijver Euripides (5de eeuw v.C.). In zijn tragedie *Helena* schrijft hij dat de echte Helena zich in Egypte bevond terwijl de Trojaanse oorlog gevoerd werd om een schijn-Helena (vv. 42-43). Simons Helena is trouwens niet zo sterk als de pseudomatrona die zich niet gewonnen geeft aan overspel. Zij representeert een wereld van mythologie, oorlog en overspel, een wereld die door Clemens in confrontatie met Appion aangevallen wordt. Die aanval op Simons wereld tijdens de confrontatie met Appion is mogelijk doordat de vijandige figuren motieven delen waardoor zich een kluwen vormt dat als geheel aangevallen kan worden door Clemens in zijn zoektocht naar ware kennis in plaats van ‘schijn-gnosis’. Heel deze karakterisering van de tegenstander zit dus vernuftig ineen op literair en retorisch vlak.

De wervelende dynamiek van de ware *Sophia*

De voornoemde thema’s staan in het teken van een bepaalde waarheid. De *Pseudo-Clementijnse* wereld is als een Joods-christelijke vortex. Wat aan die wereld vijandig is, of onorthodox, ondergaat net een centrifugale kracht, i.e. wordt weggeblazen. Die kracht wordt onder meer gevisualiseerd door het her-

haalde vluchten van Simon en Appion na nederlagen in discussies. Deze centrifugaliteit wordt in sterke mate bepaald door een van de voornoemde motieven, nl. ‘waarheid’. Deze is zodanig bepalend dat ze de andere motieven verjaagt, of in die vortex opzuigt en herdefinieert. Dit gebeurt op verschillende niveaus die in grote mate overeenkomen met de communicatieve (tekst)functies. De Homilist communiceert een bepaalde boodschap die om waarheid draait en andere motieven herdefinieert (*boodschap*). Deze boodschap wordt aan de lezer meegedeeld en maakt gebruik van een bepaald hermeneutisch en poëticaal model (*lezer* en *poëtica*). Hierbij worden bepaalde retorisch-narratieve modellen en literaire tradities aangewend (*retoriek*) die in een literaire en gefictionaliseerde vorm zijn gegoten (*auteur*).

Motieven en modellen: herdefiniëring binnen het kader van het waarheidsconcept (boodschap)

‘Waarheid’ wordt in dit werk verworpen, geclaimd en geherdefinieerd. Kortom, men probeert de waarheid aan zijn kant te krijgen. Het Joods-christelijke model claimt het nadrukkelijkst de waarheid in deze *Homilieën* door meermaals te verwijzen naar de Joods-christelijke ‘Ware Profeet’ (bv. II.7; 2.3) en naar termen als *waarheidlievend* (‘φιλᾶληθῶς’) en dergelijke (I.10.8; I.11.7). Daartegenover staat het model van de tegenstander dat ‘onwaar’ is en gekenmerkt wordt door praatjesmakerij, syllogismen en *hypotheses*. Hierbij komt die verwevenheid met Simon Magus, het rolmodel van onorthodoxie, en met de andere tegenstanders naar voren. De besproken motieven van Egypte en magie horen trouwens heel sterk tot deze categorie van ‘onwaarheid’, meer bepaald nutteloze magie (II.34), die sterk met Simon verbonden is (II.22.3), maar eveneens met Appion en andere tegenstanders. Op die manier zien we twee grove modellen ontstaan op basis van het overkoepelende thema van ‘Waarheid’. Paideia en filosofie, ‘sophrosune’ en hermeneutiek zijn daarbij nauw met elkaar verweven en worden ook geherdefinieerd in de Joods-christelijke waarheidsvortex.

Herdefiniëring van paideia in het licht van de Waarheid

De 6^{de} homilie (dag drie van het gesprek tussen Clemens en Appion) eindigt met een negatieve theologie van Clemens – een beschrijving van alles wat God niet is. Dit is mijns inziens een antwoord op de ‘negatieve mythologie’ van Appion, eerder in diezelfde homilie. Daarin ontkende Appion de hele mythologie van Cronus die zijn kinderen opeet tot het Parisoordeel en de

daaropvolgende Trojaanse oorlog om zo zijn allegorische uitleg voor te bereiden. Antwoorden op wie of wat God wel is, worden later in het werk gegeven. Clemens is immers in het kielzog van Petrus nog op zoek naar antwoorden in de Joods-christelijke wereld, en is nog niet klaar om God exact te definiëren. In die zoektocht naar de ‘ware *sophia*’ moet de Griekse filosofie het vergelijken. Dit zien we van het begin af aan in het falen van de Griekse filosofenscholen. De filosofen worden daarbij eerder voorgesteld als “ijdele filologen en niet-waarheidliebende filosofen” (“ὄ εἰκῆ φιλόλογοί ἐστε οὐ φιλαλήθεις φιλόσοφοι”, I.11.7). Ze veranderen steeds van standpunt en worden gekenmerkt door hun ‘hypotheses’. In *Hom.* I.9 karakteriseert Barnabas, naar wie Clemens in Alexandrië ging luisteren, zijn eigen getuigenissen als zonder enige vorm van dialectiek tegenover zijn tegenstanders of “mannen van de *paideia*” (“ὄτι ἐκ παιδείας κοσμικῆς ὀρμώμενοι φιλόσοφοι”) die hem daarvoor bespotten (bv. I.10.5-6; 11.1-7). Deze spot en de link tussen hun *paideia* en de misleiding van de massa zoals benadrukt bij Simon Magus (bv. II.22.3 en II.25.3) doen vanzelfsprekend weinig goeds aan hun geloofwaardigheid.

Aan de andere kant staan de liefhebbers van de waarheid (“φιλαληθής”). Deze kunnen pas tot die waarheid komen – volgens Petrus – met externe hulp van de Ware Profet (I.15.4) die de onwetenden bevrijdt uit een huis vol rook waardoor niemand kan zien, ook de filosofen niet. Het huis is trouwens niet verduisterd door een externe oorzaak maar door menselijke zonde. Pas door de komst van de Profet is redding mogelijk. Plato’s Grotallegorie is niet veraf (*Republiek* 514a2-521c8). In dit specifieke voorbeeld zien we de herdefiniëring van de Griekse *paideia* op twee niveaus. Enerzijds verwerkt de Homilist een klassiek, filosofisch beeld in een Joods-christelijk wereldbeeld waardoor de *paideia* eveneens een andere invulling krijgt. Anderzijds herdefinieert de Homilist ook de inhoud van Plato’s vergelijking. Om tot ware kennis te komen is er nood aan een extern, epistemologisch hulpmiddel: de Ware Profet. Men kan niet uit de “grot” (= huis in de *Hom.*) komen en het ware licht ontwaren zonder diens hulp.

Deze herdefiniëring van de ‘ware’ *paideia*, en specifiek van deze epistemologische en soteriologische discussiepunten, gebeurt in het kader van ‘barbarij’. Zo bespotten de filosofen Barnabas als barbaars, voor Clemens zijn de filosofen net barbaars (I.11.1-5). Hierbij is een verschuiving te merken van een etnische connotatie van ‘barbarij’ naar een culturele connotatie. Barnabas is als Levitische Jood vanuit etnisch standpunt voor de filosofen barbaars. Clemens draait het echter om. De filosofen zijn nu de barbaren, maar op cultureel niveau. Zij kennen immers de ‘ware *paideia*’ niet. Appion op zijn beurt verwijt Clemens (IV.7.3) dat hij zich afwendde van de voorvaderlijke ge-

wontes en nu barbaarse gewontes aanhangt, voor Appion de grootste ‘impietas’ (IV.7.3). Hier gaat het dus overwegend om een cultureel debat. Hierop reageert Clemens uitgebreid waarbij hij de begrippen van ‘eusebie’ en ‘asebie’ omdraait. Vroom zijn betekent niet dat men als zoon zomaar onvrome, verkeerde (voor)vaderlijke gebruiken en ideeën moet overnemen (IV.8.3). Die ideeën, en eveneens een groot deel van de Griekse paideia, verengt Clemens tot de Griekse mythen. Deze zijn onwaar, leugenachtig en verwerpelijk (IV.8.5-6; IV.11.1-2). De verwerping van deze mythen en de herdefiniëring van vroomheid gebeurt niet toevallig in de setting van een tuin, waarheen Clemens het gesprek met Appion verplaatste. De origine hiervan ligt mogelijks in Plato’s *Phaedrus*, maar zien we onder meer concreter in Cicero’s *Tusculanae Disputationes*. Net in een dergelijke context wordt het klassieke gedachtegoed doorbroken door het Joods-christelijke gedachtegoed, zeker wanneer Clemens ‘eusebie’ nog eens nadrukkelijk herdefinieert in het kader van ‘barbarij’: “ὁ δὲ τῶν (ὡς ὑμεῖς φατε) βαρβάρων Ἰουδαίων λόγος εὐσεβέστατος ἔστιν” (“De leer van de – zoals jullie dat zeggen – barbaarse Joden is zeer vroom” IV.13.3). Clemens ontkent dus de aantijging van Appion en speelt daarbij met zowel de etnische (*van nature*) als culturele (*leer...zeer vroom*) betekenis van ‘barbaars’. Daartegenover stelt Clemens de verwerpelijke mythes van overspelige goden als belangrijkste leerstelling van de Grieken (IV.15.1). Die kernstelling verdedigt pederastie, overspel en incest. Hier raken we een ander, heel belangrijk motief aan: ‘sophrosune’.

Herdefinitie van ‘sophrosune’: vrouwen als tekenen van waarheid

Vanaf het begin staat ‘sophrosune’ voor het maat houden op seksueel vlak en kenmerkt deze deugd Clemens. Als adolescent immers wist hij al ‘sophon’ te zijn (I.1). Naarmate de plot vordert komt eerst Simon Magus hiertegenover te staan. Zoals aangehaald kwam Helena uit de hemel neergedaald om aan Simons zijde te lopen als belichaming van waarheid (II.25.2). Deze waarheid is door de traditie rond de figuur van Helena en rond de Trojaanse Oorlog een schijnwaarheid. Maar vooral door de link met overspel komt zij, en zo dus ook Simons waarheid, in een slecht daglicht te staan. Zij is het om wie mannen oorlog voerden. Laten nu oorlog, vernietiging van families, verwoesting van steden en duizend andere misdaden volgens Clemens – die zelf achter het legitieme huwelijk staat – net de slechte gevolgen van overspel zijn (IV.22).

Voor dé link met overspel (*akrasia*) komen we bij Appion terecht. Hij promoot overspel als een pseudo-Clemens, hij schreef immers het loflied in Cle-

mens' naam op basis van klassieke paideia. Hierachter zou hij zich dus nog kunnen schuilhouden door te beweren dat het 'zijn woorden' niet zijn zoals hij effectief ook doet op de derde dag (VI.1.4). Maar hij heeft zich vroeger reeds verraden door te stellen dat wanneer hij verliefd was op een vrouw, hij zich wendde tot magie. Wanneer zijn geliefde magischerwijs op hem verliefd werd, dumpte hij – voldaan – haar meteen op zoek naar een ander slachtoffer (V.3). Clemens beschuldigt hem daarom, en in het algemeen de sofisten en grammatici, van 'akrasia' op seksueel vlak (IV.16.4). Van trouw lijkt Appion dus maar weinig kaas te hebben gegeten. Net dit is hetzelfde patroon van filosofen die steeds voldaan de ene 'hypothese' inruilen voor de andere. Epistemologie en seksualiteit kennen dus enkele zelfde dynamieken.

Er komen enkele seksualiteitsmodellen aan de oppervlakte die gelinkt worden aan vormen van epistemologie en waarheid: Clemens en de Joods-christelijke legitieme huwelijksmoraal, Simon Magus en zijn gnostische Helena-model en het 'akrasia'-model van de 'mannen van de (filologische) paideia'. Dit onderscheid komt geografisch gezien in Tyrus tot zijn recht, de perfecte plaats vanwege verschillende linken met de Griekse romans (daar werd immers Clitophon uit de roman van Achilles Tatius (2^{de} eeuw) verliefd op Leucippe en hoorde hij er een citspeler een lied over Apollo en Daphne spelen) maar eveneens als plaats van bekering. Net daar komen Justa, een Syro-Phoenicische vrouw, en haar dochter Berenice naar voren. Deze figuren kunnen gelinkt worden met bepaalde figuren uit het Marcusevangelie (Mc. 8:26), waarin beschreven wordt hoe een Syro-Phoenicische (heidense) vrouw aan Jezus vraagt haar dochter van een onreine geest te genezen. Hierop antwoordt Jezus dat eerst de kinderen (= Joden) eten moeten krijgen en dat het niet goed is dit eten aan de honden te geven (= heidenen). Het is dan ook niet onschuldig dat net deze figuren worden gekozen om hier een rol te spelen. Vanuit de positie van honden zijn ze kinderen van het geloof geworden, zoals we Clemens ook volgen bij de voltooiing van zijn bekering. Het is daarbij duidelijk dat het Joods-christelijke ideaal van 'sophrosune' ruimte laat voor huwelijk en nageslacht maar niet voor overspel. Van overspel komt immers veel slechts voort stelde Clemens. Het Helena-model is dus door de reeds aangehaalde resonanties van de Trojaanse Oorlog geen speek voor Clemens' bek, evenmin als Appions overspelmodel.

Het Helena-model fungeert als een gnostisch tussenmodel, tussen het legitieme huwelijksmodel en het totale overspelmodel. Deze gnosis, in combinatie met Helena, wordt vooral door Petrus verworpen in verschillende discussies met Simon Magus. Clemens krijgt echter meer te maken met Appion en andere 'mannen van de Griekse paideia' zoals de filosoof Athenodorus en de

astroloog Annubion, dan met Simon Magus. Wat steeds terugkomt, is hun moreel relativisme. Het kostte Appion geen moeite een ‘encomium’ op overspel te schrijven. Het moreel relativisme van Athenodorus en Annubion zit in hun respectievelijk epicurische en astrologische systeem. Volgens het een is er geen goddelijk plan van de schepping (de natuur is ontstaan door toeval), volgens het ander regeert het Lot (en de stand van de sterren). Dat zou ervoor zorgen dat de mens niet verantwoordelijk kan gesteld worden voor zijn zonden. Het is in discussie met hen dat ‘sophrosune’ duidelijk in het kader van de ‘ware *sophia*’ gedefinieerd wordt. Hun demonische wereld is pervers door de vele verwerpelijke mythen over overspel en hun moreel relativisme. Deze combinatie van filosofie en ‘sophrosune’ kwam reeds eerder duidelijk naar voren in de opening van de *Homilieën* waar Clemens stelt kuis te zijn en met onbeantwoorde filosofische vragen zit. Eveneens komt de link tussen beide nadrukkelijk naar voren wanneer Clemens veinst ziek te zijn door liefde, terwijl het in feite komt doordat de filosofie geen antwoord biedt op zijn vragen of als Clemens tegenover Appion beweert dat de matrona filosofische beargumentering verwacht. Appion speelt in zijn loflied effectief in op een filosofische dimensie van Eros en van overspel (zo komt een hele filosofencatalogoog aan bod van filosofen die weten wat het goede (van overspel) is, o.a. Socrates en Antisthenes) waarmee de natuurfilosofische orphische kosmogonie voorbereidde.

Daartegenover kwam het model van Clemens, alias de pseudo-matrona. De seksuele moraliteit is er een van het legitieme huwelijk, niet van overspel. Volgens Clemens moet onderwijs ingezet worden met zicht op die moraal en zo een tweede, vrome natuur creëren. De epistemologische kant komt in dit opzicht aan de oppervlakte. Appions model en dat van de ‘ijdele filologen’ is verwerpelijk, Simons gnostische Helena-model is schijn en het model van Clemens is waarheidlievend. Dit laatste model van een legitieme huwelijksmoraal en legitieme kinderen die zorgen voor hun ouders, zal een bouwsteen van de liefde voor God zijn in *Hom.* XI.21.2 maar ook voor de plot aangezien Clemens zijn ouders zal herkennen in een nieuwe wereld. De oude wereld was immers doorbroken en gefragmenteerd door de overspelintenties van Mattidia’s schoonbroer. Deze had Mattidia, Clemens’ moeder, willen verkrachten. Daardoor is zij weggevlucht waarop Clemens’ vader met de andere zonen haar gaan zoeken is. Zo was Clemens zijn familie kwijtgeraakt. En net zoals de waarheidlievende niet zonder hulp van de Ware Profet en zijn volgelingen de waarheid kan bereiken, kan Clemens – op plotniveau – niet zonder Petrus’ hulp zijn ouders herkennen in een wereld van het legitieme huwelijk, weg van onkuis overspel, en in een wereld onder toezicht van God, weg

van de gnostische goden van Simon en Helena en weg van de mythologische goden. Clemens' model is dus de eerste stap om tot waarheid en tot God te komen.

Waarheidsconcept en morele hermeneutiek

Inhoudelijk is het waarheidlievende model enkel mogelijk in een letterlijke hermeneutiek zoals Clemens die stelt tegenover Appions allegorische hermeneutiek. Het creëren van een tweede, vrome natuur is eveneens enkel mogelijk wanneer de voorbeelden duidelijk en vroom zijn. Vandaar dat het onderwijs van fundamenteel belang is in Clemens' optiek. Jongeren krijgen door mythes verkeerde waarden mee en zo dus ook de verkeerde paideia. Een dergelijke kritiek kan enkel maar met een letterlijke hermeneutiek van de mythes door tussen de mythes en het dagelijkse leven een directe relatie te stellen in de vorm van nabootsing. In de eerste drie *Homilieën* maakt ook Petrus gebruik van een letterlijke leesstrategie om de Schrift te benaderen en de discussies met Simon Magus over valse Schriftpassages te ontleden. Er is geen ruimte voor allegorische interpretaties. Deze laatste hermeneutiek werd reeds door Aquila, betreffende Simon Magus, gekarakteriseerd als massamisleiding. Wanneer Appion duidelijk maakt dat hij dan een allegorische strategie zal gebruiken (“ἀλληγορήσας”, IV.24.5) die een verborgen waarheid inhoudt, neemt hij dus een valse start. Deze allegorisering werkt Appion uit in *Hom.* VI waarbij hij de waarheid weer aan zijn kant probeert te krijgen door te stellen dat de encomiastische brief maar een verzinsel is (VI.1.4). Hij beweerde echter eveneens in het ‘encomium’ zelf de waarheid te spreken als hiërofant in de liefdesmysteriën. Appions waarheid is dus elusief. Over de letterlijke hermeneutiek is Appion duidelijk: het is voor hem ‘nonsense’ en hij probeert dat met zijn ‘negatieve mythologie’ duidelijk te maken door te stellen dat al die verhalen slechts verzinsels zijn. Clemens verwerpt op zijn beurt de allegorische hermeneutiek door te wijzen op menselijke slechtheid achter de hermeneutiek (VI.17; IV.12; IV.25) en op inconsistenties van de allegorische hermeneutiek zelf (VI.19 en 20). Daarvoor wendt hij zich nadrukkelijk tot het euhemerisme.¹³ Clemens combineert deze visie steeds met tombecatalogen waarin hij de tombes van als goden aanziene koningen overloopt (V.23.1; VI.20). De keuze voor dit euhemerisme versterkt zijn letterlijke leesstrategie door de onvrome mythes uit te vergroten, zoals Brisson verduidelijkt:

¹³ Deze visie is vernoemd naar Euhemerus, een Grieks filosoof van Messina (Sicilië) en vriend van Cassandrus, koning van Macedonië (regeerde 316-297). Hij stelt dat goden teruggaan op een historisch-menselijke realiteit.

Appion, comme les Stoïciens, les explique par l'allégorie physique, tandis que Clément s'en tient à un euhémérisme brutal. Une telle opposition est tout à fait naturelle: l'allégorie physique permet d'atténuer les absurdités des traditions religieuses; l'euhémérisme les grossit au contraire. (Brisson 1990: 2904)

Een beperkte waarheid? (Poëtica en lezer)

Clemens wijst daarbij dus vooral op de rol van het onderwijs en het creëren van een vrome natuur. Op die manier komen we bij de poëtica en de rol van de lezer in die poëtica terecht. Poëtica staat hier voor het geheel van verwachtingen die auteurs hebben betreffende de aard en functie van hun literatuur waarbij ook de rol van de lezer zoveel mogelijk uitgestippeld wordt. Doorheen de verschillende debatten, krijgt de lezer van de *Pseudo-Clementinen* een bepaalde hermeneutiek opgelegd betreffende de mythes maar eveneens betreffende de Schrift wanneer we de discussies rond de letterlijke hermeneutiek van de Schriftpassages in *Hom.* I-III achter de kiezen hebben. Van de lezer wordt dus een letterlijke hermeneutiek van teksten verwacht. Op die manier is de boodschap die we gecommuniceerd krijgen didactisch vanuit een mimetisch-pragmatische poëtica. Het mimetisch-pragmatische poëticale opzet is niet vreemd aangezien de Grieks-Romeinse literatuur vooral als een mimetisch-pragmatische poëtica bestempeld wordt (Pieters 2011: 46-53). De literatuur moet een wereld weerspiegelen (*mimetisch*) die gepast is ('decorum') op vlak van taal en harmonieuze retoriek maar ook op vlak van *moraliteit* en die zo de lezer iets bijbrengt (*pragmatisch*). De hermeneutiek voor de mythes en het letterlijke aspect ervan is op zich een 'aemulatio' of verbetering van de poëticale inzichten van een Griekse filosoof die we ondertussen meermaals tegenkwamen: Plato. Eerst ga ik kort in op de rol van de lezer in de homilistische poëtica zodat de link met Plato's poëtica en zijn invulling van de lezersrol duidelijker wordt.

In dit werk botsen we op een interessante spanning. Kennis en waarheid worden voorgesteld als een mysterisch-esoterisch fenomeen. Zo legt Petrus enkel aan Clemens het mysterie ("τὸ μυστήριον") van de syzygieleer uit (II.15.5)¹⁴. Het gebruik van esoterisme in christelijke, laatantieke context is niet vreemd (Stroumsa 1991: 152-153). Dit gebeurt steeds met de gedachte

¹⁴ De syzygieleer is een scheppingswet – zo zet Petrus zijn visie in een metafysisch kader uiteen (II.33.1) – die op aansturen van God alles in koppels of paren vormt, wat op zich dan weer samenhangt met het bestaan van twee werelden (de huidige, vergankelijke wereld door de Slechte overheerst en de toekomstige door de Goede gedomineerde wereld).

dat het Joods-christendom de waarheid in pacht heeft. Maar wij komen als lezer de esoterische kennis toch te weten. Op dit punt komt de spanning tussen fictionaliteit en realiteit naar boven. De lezer wordt geïnitieerd in een autoritair standpunt dat begint met: “Ik Clemens”. Daar begint de waarheidsvortex te groeien en daar worden we als lezer al meegezogen in die waarheidsclaim. Voor Wolfgang Iser (1926-2007, literair-antropologisch onderzoeker en bekend om zijn ‘Rezeptionsästhetik’) is de functie van fictie gelegen in het gegeven dat ze de verbeelding van de lezer aanwakkert en ons confronteert met de mogelijkheid van een andere werkelijkheid dan die waarin we leven, of althans een andere kijk op die werkelijkheid (Iser 1993: 31). Die confrontatie, middels een waarheidsbepaling, kan volgens mij de lezer zelfs in een bepaalde richting sturen tijdens zijn leesproces. Als we de geconstrueerde wereld willen begrijpen moeten we eerst in die wereld geïnitieerd worden zoals de jonge Clemens zelf. Wij worden allemaal als het ware een ‘pseudo-Clemens’ in het kader van een bepaalde waarheid. Het belang van de bekering verklaart eveneens de keuze voor de heidense Clemens. Het verklaart ook de karakterisering van Clemens door Appion bij hun ontmoeting waarbij hij nadruk legde op zijn bekering tot die ‘barbaren’ (IV.7.2), alsook de nadruk op de vorming van de hardnekkige tweede natuur die bekering net bemoeilijkt. Die bekering gaat dus gepaard met de waarheidsclaim. Net voor deze initiatie is het medium van een literaire roman zo geschikt.

In plaats van de moderne literair-wetenschappelijke bijdrage van Iser kunnen we echter vertrekken op basis van de *Homilieën*. Daarbij hebben we zoals aangehaald te maken met een letterlijke hermeneutiek binnen een mimetisch-pragmatische poëtica. De lezer moet op basis van deze poëtica geïnitieerd worden in de Joods-christelijke wereld en een tweede, vrome natuur krijgen. Net hier hebben we te maken met een heel duidelijke poëtische stelling van Plato. In *Republiek 2* en *3* schrijft hij over de opvoeding van de staatswachters en laat Socrates zeggen dat de literaire opvoeding moet gezuiverd worden waarbij elementen die de morele stabiliteit ondergraven, verwijderd moeten worden. Hierbij moet Homerus het ontgelden. Mensen zijn een speelbal van hun hartstochten net als de goden. Dergelijke literatuur is net een verwerpelijke zaak. Plato zet een moreel-theologische kritiek uiteen waarbij hij Homerus’ epen wil censureren (*Republiek*, III.387b) uit schrik voor de vorming van een tweede natuur op basis van nabootsing van slechte voorbeelden (III.395c). In de *Apiondisputationen* wordt deze poëtica van Plato verschoven naar de Joods-christelijke poëtica door het censurerende – zelfs verwerpende – proces te plaatsen binnen het kader van de ‘ware *sophia*’.

De linken met Plato stapelen zich dus op in deze *Homilieën*: de aangepaste inhoud van de Grotvergelijking, de vorming van Appion en sofisten, de filosofische dialogen waarvoor Plato bekend was, zijn *Symposium* en de bijbehorende Chinese Boxstructuur. Op verschillende niveaus (inhoudelijk-retorisch, narratief en filosofisch) wordt Plato in deze *Apiondisputationen* in het teken van de ‘ware *sophia*’ geplaatst en bewerkt. Dit opzet en de werking van de aangepaste poëtica op de lezer wordt op retorisch en narratief niveau en op niveau van de fictionalisering bepaald.

Een retorisch poppenspel (retoriek)

Op inhoudelijk vlak merkten we dat veel met misleiding, satire, verschillende niveaus, etc. gespeeld werd. Wie is nu de meest veelvormige uit deze *Homilieën*? Zeus met al zijn metamorfoses, Appion in zijn gedaantes als vriend, geneesheer, magiër of pseudo-Clemens? Geen van allen is zo straf als Clemens, de opperbaboesjka. Dit heeft zeker te maken met zijn achtergrond van paideia verkregen door het retorische onderwijs – waaronder de veelvoorkomende progymnastische principes van ‘anaskeue’ (bevestiging) en ‘kataskeue’ (refutatie). Met deze antilogische principes weet hij voor- en tegenargumenten op te werpen. Hij is zelfs zo sterk dat hij de orphische kosmogonie van Appion op de derde dag onderbreekt en zelf afwerkt als een soort van pseudo-Appion. In datzelfde onderwijs komen ook de klassieke auteurs en ‘topoi’ naar voren die eveneens bij Clemens bekend waren en aangepast zijn aan de ‘ware *sophia*’ (cf. Plato’s grot, Plato’s *Symposium*, ...). Vandaar dat Clemens dan ook de geschikte figuur is voor de *Apiondisputationen*. Appion en Clemens kennen beiden de klassieke paideia waarover de discussie ook gaat. Clemens herdefinieert op het gebied van de tegenstander zelf dit gehele concept – en geografisch zelfs letterlijk door de *topos* van de tuin. Ook vroegchristelijke en Joodse apologetische retoriek komt bij Clemens sterk naar voren zoals vele standpunten die gedeeld worden met en terug te vinden zijn bij apologetische auteurs als Athenagoras en Theophilus. Zo delen hun werken de visie met de *Homilieën* dat goden in mythen in principe mensen waren, meer bepaald, tirannen (*Legatio* XXVIII.7; *Aan Autolytus* I.9; *Hom.* V.23.). We merken dus een web van christelijke argumentatie, maar eveneens van Joodse themata die alsook bij Philo Alexandrinus en Flavius Josephus voorkomen, bv. bij Philo lezen we net als in de *Homilieën* hoe overspel de basis is voor alle fouten (*De Iosepho* XLIV; *Hom.* IV.21.). Kortom, Clemens is retorisch behendig en het Joods-christendom komt naar voren als de ‘ware *sophia*’ met een heel rijke, diverse en retorische achtergrond.

Retoriek en haar belang voor narrativiteit en fictionalisering

Die Clemens treedt als autodiëgetische ik-verteller – verteller is tegelijk hoofdrolspeler van het verhaal – heel nadrukkelijk op de voorgrond en claimt de hoofdrol waardoor hij het hele verhaal naar zijn hand kan zetten (cf. “Ik Clemens”). Zijn wereldbeeld krijgt via taal, en meer bepaald retoriek, samenhang. Deze subjectiviteit creëert enige afstand van de realiteit. Maar het opzet van deze bijdrage was niet in welke mate de literaire fictionalisering de werkelijkheid afbeeldt en met die werkelijkheid correspondeert maar wel hoe het gefictionaliseerde, narratief-retorische geheel zijn dynamische karakter krijgt en een boodschap genereert. Het werk mag dan wel toegeschreven zijn aan ‘*pseudo-Clemens*’ omdat we de auteur niet kennen, in een aansluitend, idiosyncratisch opzicht staat de ‘pseudo’ voor het dynamische proces van fictionalisering. Zoals Searle beweert over *illocutionaire handelingen* (taalhandelingen die een spreker stelt in en met bepaalde taaluitingen, bv. beweringen, beloftes, etc.) in gefictionaliseerde en literaire werken: “a nondeceptive pseudo-performance which constitutes pretending to recount us a series of events” (Searle 1975: 325). Het verschil tussen realiteit en fictionalisering zit niet in de grammatica maar in de intentie van de auteur. We kunnen stellen dat deze een bepaald wereldbeeld aan de lezer wil meegeven, of liever gezegd zelfs opleggen, zoals we ook zagen in de aanpassing van Plato’s poëtica en zoals ik reeds verklaarde.

Naast de intenties zit de fictionalisering ook in het gebruik van literaire en retorische modellen. Al enkele keren benadrukte ik dat Clemens’ tegenstanders dezelfde karakteriserende motieven kennen. Maar daarbij wordt eveneens gebruik gemaakt van bestaande tradities zoals de figuur van Simon Magus reeds bestaande tradities kende (cf. *Handelingen van de Apostelen*). Zo kende ook de setting reeds een literaire traditie. Tyrus had al connecties met ‘sophrosune’ in Griekse romans alsook met de klassieke, polytheïstische wereld, maar eveneens met de Joodse, monotheïstische wereld (daar komt immers koning Chiram vandaan die met koning Solomon samenwerkte aan de bouw van de Eerste Tempel; 1 Kon 9:10). De keuze voor de tuin kent op zijn beurt weer een link met de klassiek-filosofische wereld. In dit opzicht is het werk van de *Pseudo-Clementinen* geen historisch-geografische routebeschrijving maar een complexe, literaire, logocentrische bekeringstocht vol literaire verwijzingen in een raamwerk van verschillende discussies.

De ‘logos’ is het middel bij uitstek om de waarheid te creëren en op te eisen. Het is niet toevallig dat de lezer in de eerste drie *Homilieën* discussies tussen Simon Magus en Petrus meevolgt over het ware discours (logos) van

de Schrift en in de volgende drie over de waarde van de Griekse mythen bij discussies tussen Clemens en Appion. Daarnaast merken we op andere niveaus ook een spelen met de logos, met retorische modellen, sofistieke themata en fenomenen als het loflied ‘als spel’. Dergelijke lofliederen zijn Lucianus’ loflied op de vlieg (2^{de} eeuw; Tweede Sofistiek) maar ook het veel oudere en reeds besproken loflied op Helena van de sofist Gorgias (Eerste Sofistiek). Daarbij is ook de klassiek-filosofische literatuur aanwezig door de lofliederen in Plato’s *Symposium*, naast zijn andere werken *Phaedo* – overeenkomstige thema’s als de kwestie van de onsterfelijke ziel en kosmische eeuwigheid –, *Republiek* of *Phaedrus* die in dit werk doorschemerden. Deze literaire verwerkingen spelen dus niet alleen een retorische rol op inhoudelijk vlak maar bepalen ook het formele niveau van de *Pseudo-Clementinen* zoals het overnemen van de vorm van een loflied, naast de Platoonse dialoogstructuur en de Chinese Boxstructuur. Ook retorische principes worden narratieve structuren. Zo ontstaat er door de reeds aangehaalde, antilogische principes van ‘anaskeue’ en ‘kataskeue’ een plotstructuur van satire en ‘dissimulatio’. Door deze principes is Clemens in staat als opperbaboesjka in de dissimulatieve situaties Appion de baas te kunnen, wanneer hij bijvoorbeeld als een pseudo-Appion de retoriek van Appion afwerkt. Maar ook al is Clemens de opperbaboesjka, de Homilist blijft de poppenspeler.

De rol van de Homilist (auteur): de man met vele gezichten

De belangrijkste creatieve rol is natuurlijk weggelegd voor de Homilist. Hij biedt een mooie narratieve opbouw van de *Apiondisputationen* waarbij alles in zijn plooi valt in het voordeel van Clemens. Dat ziet men in de afbakening van het onderwerp en de bepaling van de discussiepartners in *Hom.* IV, het baboesjkaspel en spel met de klassieken waarbij de hele mythologische wereld uit te doeken wordt gedaan en ook neergehaald wordt in *Hom.* V. De Homilist bepaalt het dissimulatieve poppenspel zoals ook te merken in de heuse ontknoping van de *Homilieën* (XX.12-e.v.). Na de herkenning van Clemens’ vader heeft Clemens eindelijk zijn volledige familie teruggevonden. Simon echter probeert nog eens verdeeldheid te zaaien. Hij geeft Clemens’ vader, Faustus, zijn eigen gezicht. Petrus doorziet dit, maar maakt die toestand niet ongedaan. Hij gebruikt die ‘pseudo-Simon’ door hem bij de massa’s te laten gaan en te laten getuigen van Petrus’ overwinning. Op die manier zien we hoe de dissimulatieve overtuigingsmiddelen van de tegenstander worden aangewend door Petrus zelf, en op hoger niveau, de Homilist.

Zijn spel met klassieke literatuur past in Clemens' retoriek, maar past eveneens in de plotstructuur. Plato's *Symposium* wordt aangewend in de karakterisering van Appion (in de lijn van de sofist Phaedrus) en van Clemens als pseudo-matrona (in de lijn van Diotima) en wordt uiteindelijk aangepast naar de Joods-christelijke norm, maar dit geldt eveneens voor Plato's poëtica die op niveau van het lezerspact wordt aangepast. De Homilist moet dus een achtergrond van paideia hebben om een dergelijke kunde te kunnen demonstreren. Dat christenen een dergelijke achtergrond kennen, hoeft niet te verbazen aangezien het onderwijs door christenen en heidenen gedeeld werd. Door zijn retorisch spel en gebruik van de 'prosopopee' – waarbij de auteur woorden in directe rede in de mond van een derde persoon legt – toont de Homilist deze gemeenschappelijke achtergrond, maar eveneens zijn sofistieke kunnen. Hij is het die een (liefdes)brief in de lijn van de sofisten Gorgias (Eerste Sofistiek) en Philostratus en Aristaenetos (Tweede Sofistiek) kan schrijven. Op die manier is hij zelf een toonbeeld van de Tweede Sofistiek of zoals Côté het stelt: "En effet, le roman peut certainement être considéré comme un produit de la Seconde Sophistique." (Côté 2008: 201).

Dit staat allemaal in het teken van het Joods-christendom dat zich de waarheid als een autoritaire vortex toe-eigent en de motieven van paideia en filosofie, 'sophrosune' en de hermeneutiek en poëtica aanpast. Maar dat kan niet zonder eerst de klassieke grond te betreden en te strijden met de elementen gelinkt aan die klassieke wereld met het doel deze te herdefiniëren. Het is op die gemeenschappelijke grond dat wij (lezer) met gedeelde, klassieke begrippen – zonder deze zou geen herdefinitie mogelijk zijn – een symbolische en semiotische orde of systeem betreden (boodschap) die ons autoritair meezuigt in een waarheidsclaim waarbij het 'andere' systeem wordt verworpen. Het Joods-christelijke systeem is een gesloten geheel in die mate dat het voornamelijk het klassieke systeem verwerpt en herdefinieert, maar daarin zitten net ook de aangegane relaties en gedeelde begrippen waardoor het als open systeem ook relaties met de klassieke wereld kent. Beide systemen zijn nodig om identiteit te kunnen vormen of waarheid te kunnen claimen door aangegane relaties die net de kans bieden om zaken te verstoten en te herdefiniëren, nl. de klassieke grond die ideaal was voor de *Apiondisputationen* om van het Joods-christendom de 'ware *sophia*' te maken.

Besluit

Dit artikel koos voor een andere aanpak dan de Quellenanalyse. Ik heb getracht om enkele retorische en narratieve structuren van de *Apiondisputa-*

tionen, die als geheel tot nu toe nog te weinig in het onderzoeksveld zijn opgenomen, bloot te leggen en zo bepaalde dynamieken op vlak van cultuur, filosofie, waarheid, ... te ontwaren.

In het algemeen wordt in de *Apiondisputationen* ingegaan op de Griekse cultuur (paideia) en het onderwijs, en specifiek op de Griekse mythes die van groot belang waren in dat onderwijs. Dit is waartoe Clemens de Griekse paideia in grote mate ook herleidt. Deze wereld kwam tegenover Clemens' Joods-christelijke wereldvisie te staan maar het valt op hoe sterk de opbouw en de onderwerpen van Clemens zelf verweven zijn met de culturele, educatieve achtergrond waartegen hij zich net afzet. Hij maakt daarbij gebruik van retorische schooloefeningen en klassieke literatuur als Plato's *Symposium* en Gorgias' *Helena*. Hij is in staat om de Griekse cultuur te weerleggen en aan te passen omdat hijzelf daarin is opgevoed. Daarom is hij net de geschikte persoon voor deze paideia-discussies met Appion.

De aangehaalde bouwstenen werden allemaal opgezogen in de Joods-christelijke waarheidsvortex waarbij de tegenstanders gedefinieerd werden als niet-waarheidlievend en niet-waarheidbezittend. Nutteloze magie en Egypte werden gelieerd aan de tegenstand, de Griekse paideia onderging een herdefiniëring, klassieke filosofie werd door het Joods-christendom als 'ware *sophia*' overtroffen en 'sophrosune' en vrouwen werden gelinkt aan verschillende epistemologische modellen. "Vorausgesetzt, dass die Wahrheit ein Weib ist –, wie?" (Nietzsche 1886: *Vorrede*) schreef Friedrich Nietzsche (1844-1900) aan het begin van zijn werk *Jenseits von Gut und Böse (Vorspiel einer Philosophie der Zukunft)*. "[...] Wenn sie überhaupt noch steht!" Nietzsche mag dan wel stellen dat de vrouw als waarheid gevallen is, waarna hij dieper ingaat op de wil tot macht die de grondvesten van het geloof mede ondermijnt. In de *Homilieën* daarentegen staat de vrouw wel nog recht, maar alleen de vrouw die met Clemens' visie overeenstemt, nl. de vrouw in het legitieme en kuis huwelijk met legitieme kinderen. Helena is als Simons waarheid gevallen en Appions 'akrasia'-visie is ook evenmin overleefd.

Clemens' model is een autoritair model dat dwingend is op existentieel niveau in een literair-fictioneel jasje. We worden als lezer op onze (didactische) tocht opgeleid tot een pseudo-Clemens. Literatuur is daarbij hét middel om ons mee te trekken. Hoe we die literatuur moeten benaderen werd uitgelegd door de letterlijke hermeneutiek binnen in het werk, die samenhangt met de mimetisch-pragmatische poëtica van het literaire werk zelf (wat op zich een aanpassing is van Plato's poëtica). De belangrijkste rol hierbij ligt bij de Homilist. Hij is de briljante poppenspeler, hij is degene die de werelden

schetst als een volleerd sofist en hij is degene die de lezer tot een pseudo-Clemens wil dwingen.

Bibliografie

Primaire literatuur

- Geoltrain, P. & J.-D. Kaestli (eds) 2005. *Écrits apocryphes chrétiens II. Édition publiée sous la direction de Pierre Geoltrain et Jean-Daniel Kaestli, index établis par Jean-Michel Roessli et J. Voicu*. France: Éditions Gallimard.
- Jones, F.S. (ed.) 2014. *The Syriac Pseudo-Clementines. An Early Version of the First Christian Novel. Translated into English by F. Stanley Jones*. EU: Brepols Publishers SA.
- Meyboom, H.U. 1902-1904. *De Clemens-Roman. Bd. 1: Synoptische Vertaling van den Tekst; Bd. 2: Wetenschappelijke Behandeling*. Groningen.
- Schneemelcher, W. (ed.) 2003 [1989]. *New Testament Apocrypha. Volume Two: writings relating to the apostles; apocalypses and related subjects. Revised edition, edited by Wilhelm Schneemelcher. English translation edited by R. McL. Wilson*. Cambridge: James Clarke & Co. Ltd., 483-541.
- Schneider, A. et Cirillo, L. (eds) 1999. *Les Reconnaissances du pseudo Clément. Roman chrétien des premiers siècles*. Turnhout, Brepols Publishers.

Secundaire literatuur

- Adler, W. 1993. "Apion's 'Encomium of Adultery': A Jewish Satire of Greek Paideia in the Pseudo-Clementine *Homilies*", in *Hebrew Union College Annual* 64: 15-49.
- Amsler, F. e.a. (eds) 2008. *Nouvelles intrigues pseudo-clémentines. Plots in the Pseudo-Clementine Romance. Actes du deuxième colloque international sur la littérature apocryphe chrétienne, Lausanne-Genève, 30 août – 2 septembre 2006*. Belfort: Éditions du Zèbre.
- Bremmer, J. 2010a. "Pseudo-Clementines: Texts, Dates, Places, Authors and Magic", in J. Bremmer (ed.), *The Pseudo-Clementines. Studies on Early Christian Apocrypha (10)*. Leuven: Uitgeverij Peeters, 1-23.
- Bremmer, J. 2010b. "Apion and Anoubion in the *Homilies*", in J. Bremmer (ed.), *The Pseudo-Clementines. Studies on Early Christian Apocrypha (10)*. Leuven: Uitgeverij Peeters, 72-91.
- Brisson, L. 1990. "Orphée et l'Orphisme à l'époque impériale", in W. Haase & H. Temporini (eds), *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt (ANRW)/Rise and Decline of the Roman World*. Teil II: Principat Band 36.4/Part II: Principate Volume 36.4. Berlin – New York: Walter De Gruyter, 2901-2915.

- Carleton Paget, J. 2010. *Jews, Christians and Jewish Christians in Antiquity*. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Côté, D. 2001. *Le Thème de l'Opposition entre Pierre et Simon dans les Pseudo-Clémentines*, Paris: Institut d'Études Augustiniennes.
- De Vos, B. 2016. *Retoriek, narrativiteit en fictionalisering in de Apiondisputationen*. In *het oog van de Pseudo-Clementijnse waarheidsvortex* (Masterthesis). Ongepubliceerd manuscript. Universiteit Gent, Faculteit Letteren en Wijsbegeerte.
- Edwards, M. 1992. "The Clementina: A Christian Response to the Pagan Novel", in *The Classical Quarterly* 42 (2): 459-474.
- Heintze, W. 1914. *Der Clemensroman und seine griechischen Quellen*. Leipzig: J.C. Hinrichs'sche Buchhandlung.
- Hilgenfeld, A. 1848. *Die clementinischen Recognitionen und Homilien nach ihrem Ursprung und Inhalt dargestellt*. Leipzig – Jena: J.B. Schreiber.
- Reed, A.Y. 2008. "Heresiology and the (Jewish-)Christian Novel. Narrativized Polemics in the Pseudo-Clementine *Homilies*", in E. Iricinschi & H. M Zellentin, *Heresy and Identity in Late Antiquity*. Tübingen: Mohr Siebeck, 273-298.
- Rohde, E. 1914³. *Der griechische Roman und seine Vorläufer*. Leipzig: Breitkopf und Härtel.
- Searle, J.R. 1975. "The Logical Status of Fictional Discourse", in *New Literary History* 6 (2), 319-332.
- Stroumsa, G.G. 1991. "PARADOSIS. Traditions ésotériques dans le Christianisme des premiers siècles", in *Apocrypha* 2: 133-154.
- Wolfgang I. (1993). *Prospecting. From reader response to literary anthropology*. London, The Johns Hopkins University Press.