

# La nota del códice de Roda sobre el obispo Osio y el monje Ozim

[The Codex of Roda Note on Bishop Osius and Monk Ozim]

Fernando GONZÁLEZ MUÑOZ  
Universidade da Coruña  
fernangm@udc.es

**Resumen:** El propósito de este estudio es comentar desde diferentes puntos de vista la nota sobre el obispo Osio y el monje Ozim (*Tultusceptrum de libro domini Metobii*) contenida en el códice de Roda (Madrid, Real Academia de la Historia 78, f. 185v). Se señala especialmente su relación con otros textos hispanos de polémica contra el islam, el origen y sentido de la tradición que vincula al profeta Muḥammad con el obispo Osio y la pervivencia de esta leyenda en la posteridad. Se concluye que el texto debe entenderse ante todo como un apólogo que previene a los cristianos sobre los efectos del rito de conversión al islam.

**Abstract:** The aim of this paper is to comment from different points of view the note on the bishop Osius and the monk Ozim (*Tultusceptrum de libro domini Metobii*) transmitted by the codex Madrid, Real Academia de la Historia 78, f. 185v. It is noted especially its relation to other Hispanic texts of controversy against islam, the origin of tradition linking the prophet Muḥammad with the bishop Osius, and the survival of this legend in posterity. The author concludes that text should be understood primarily as a fable intended to warn the Christians about the effects of the rite of conversion to Islam.

**Palabras clave:** Mahoma. Obispo Osio. Polémica contra el islam. Códice de Roda. Conversión al islam.

**Key words:** Muḥammad. Osius bishop. Polemic against Islam. Codex of Roda. Conversion to Islam.



El manuscrito Matritensis, Real Academia de la Historia 78, también conocido como códice de Roda, es uno de los documentos literarios hispanos más importantes de la Alta Edad Media. Está dividido en dos sectores: el primero abarca los folios 1r-155r y presenta la *Historia adversus paganos* de Paulo Orosio, en una copia de la 2ª mitad del siglo X tal vez procedente del scriptorium del monasterio de San Millán de la Cogolla, en la región de La Rioja. El segundo

sector (folios 156r-232v) contiene una rica colección de textos de carácter cronístico, genealógico y doctrinal, entre ellos: las *Historiae* de Isidoro de Sevilla, las llamadas *Crónicas Asturianas*, diversas listas de soberanos, dos textos relativos a la biografía del profeta Muḥammad (uno de los cuales es el que copió Eulogio de Córdoba en su *Liber apologeticus martyrum*; el otro, el que voy a comentar aquí), dos elogios de Hispania y uno de la ciudad de Pamplona, una colección de sentencias y fórmulas teológicas, junto con otros extractos de tema apocalíptico procedentes de diversos autores. El códice parece que fue concluido a fines del siglo X, si bien recibió todavía algunos añadidos en la primera mitad del siglo XI, cuando ya se encontraba en Nájera, en el Norte de La Rioja, ciudad que fue sede de la corte de los reyes de Navarra y donde permaneció al menos hasta el siglo XII. En la confección del mismo se advierte la intervención de varios copistas, aunque, en general, la factura es bastante unitaria<sup>1</sup>.

En el folio 185v de este manuscrito encontramos un extraño texto relativo a los orígenes del profeta Muḥammad. Esta breve nota, escrita en caligrafía visigótico-libraria de la primera mitad del siglo XI<sup>2</sup>, figura a continuación de la *Chronica Adephonsi III* (ff. 178r- 185r) e inmediatamente antes de la *Chronica Prophetica*. Presento a continuación una traducción, acompañada por la transcripción del texto, según la edición de Juan Gil Fernández<sup>3</sup>.

Tultu sceptru de libro domini Metobii.  
Papa Osius episcopus dum angelum  
Domini uidisset ad se loquentem, qui  
angelus dixit illi: “Vade et dic ad satrapes  
meos qui histant in Erribon, corum dedi  
dura facie et indomauile corde uelut silice,  
uelut abitantes qui sunt in heremo, ad quos  
ego mitto te ad gentem apostraticem.  
Recesserunt a me patres eorum.  
Prebaricati sunt pactum meum. Filii autem

Extracto tomado del libro del señor  
Metobio. El reverendo obispo Osius,  
[cuando] vio a un ángel del Señor que le  
dijo: “Ve y habla a mis príncipes que están  
en Erribon, a quienes he dado un duro  
semblante y un corazón indomable cual  
pedernal, como habitantes del desierto que  
son, a los cuales, pueblo rebelde, yo te  
envío. Sus padres se han apartado de mí.  
Han transgredido mi pacto y sus hijos

<sup>1</sup> La bibliografía sobre este manuscrito es muy extensa. Véanse las descripciones que ofrecen: Z. GARCÍA VILLADA, “El códice de Roda recuperado”, *Revista de Filología Española*, 15 (1928), pp. 113-130. M.C. DÍAZ Y DÍAZ, *Libros y Librerías en la Rioja Altomedieval* (Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, 1979), p. 35. E. RUIZ, *Catálogo de la sección de códices de la Real Academia de la Historia* (Madrid, Real Academia de la Historia, 1997), pp. 395-405.

<sup>2</sup> Entre 1030 y 1060 la fecha M. C. DÍAZ Y DÍAZ, que fue el primer editor de la misma. También señala que la mano que la copió es la misma que transcribió una *Laus Spanie* en el folio 198r y una cadena de fragmentos de Agustín, Isidoro y Esmaragdo sobre el sepulcro de Cristo en los folios 211r-212r. Véase su estudio: “Los textos antimahometanos más antiguos en códices españoles”, *Archives d’histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age* 37 (1970), pp. 149-168, especialmente pp. 160-162

<sup>3</sup> J. GIL FERNÁNDEZ, *Corpus Scriptorum Mozarabicorum* (Madrid: CSIC, 1973), pp. 709-710. En adelante me referiré a esta obra con la sigla CSM.

eorum perseberant <in> inpudiciis et negotiis periurantibus nomen meum. Sed uade et dic eis: *qui audit audiat et qui quiescit quiescat, quoniam ecce domus Domini exasperata est*. Et dic eis: *nolite esse increduli, set fideles*". Et dum ambularet ut enarraret uerba Domini ad eos, infirmatus est ac uocatus a Domino. Et precepit unum de monacis suis, cui nomen erat Ocim, ut pergeret in Erribon ut loqueretur ad eos uerba que[m] angelus Domini preceperat loquere ad papam Osium episcopum. Qui puer - nomen erat Ozim - dum audisset uerba doctoris sui que[m] narrauerat ei angelus Domini, dum pergeret et diceret satrapum eorum ad quem ordinatus fuerat, dum ascenderet in Erribon, inuenit angelum temptationis istantem in arborem ilicis, abentem similitudinem angelici. Sic dixit illi angelus malignus qui stauat ante eum: "quis uocaris?" Ille respondit: "Ozim uocor, qui missus sum a papa Osio doctorem meum ut enarem uerba que mici locutus est, quod ei angelus Domini preceperat loqui hos, quia uocationis dies inuenit eum; nunc spiritus eius <ad> celestia regna uocatus est". Sic locutus est angelus malignus dicens ei: "Ego sum angelus qui missus sum ad papam Osium episcopum. Sed dicam tibi uerba quem predices satrapum eorum at quos missus es". Et dixit ei: "non uocaris Ozim, sed Mohomad". Et illi inposuit nomen angelus qui se illi ostendit et precepit illi dicere ut credant: "Alla occuber Alla occuber † situleilacitus † est Mohamet razulille". Et non sciebat ille monacus quia demones inuocauat, quia omnes "Alla occuber" aduocatio demonum est, quia iam cor eius preuaricatus fuerat ab inmundo spiritu et uerba que[m] ei Dominus narrauerat per doctorem suum obliuione traditum fuerat. Et dum esset uas Christi, factum est uas Mamone et perditione anime sue, unde et omnes in errore conuersi sunt et eos qui

perseveran en los actos deshonestos y en los negocios tomando en vano mi nombre. Mas ve y diles: 'el que tenga oídos que oiga y el indolente, que persista en su indolencia, pues la casa del Señor está irritada'. Y diles: 'No seáis incrédulos, sino fieles'. Y cuando iba a anunciarles a aquellos las palabras del Señor, enfermó y fue llamado por el Señor. Así que ordenó a uno de sus monjes, que tenía por nombre Ozim, que se dirigiese a Erribon para expresarles las palabras que el ángel del Señor mandó decir al reverendo obispo Osio. Este joven (su nombre era Ozim), tras escuchar las palabras de su maestro, las que le había anunciado el ángel del Señor, cuando se dirigía a decir a los príncipes de aquellos lo que le había sido ordenado, al subir a Erribon, encontró al ángel tentador que estaba en una encina y era semejante a un ángel. Y así le dijo el ángel maligno que estaba ante él: "¿cómo te llamas?". Respondió: "Me llamo Ozim y he sido enviado por el reverendo Osio, mi maestro, para anunciar las palabras que él me dijo, las que el ángel del Señor le encomendó decir a estos, pues a él el día de la muerte lo sorprendió y ahora su espíritu ha sido llamado al reino celestial". El ángel maligno le respondió diciendo: "yo soy el ángel enviado al reverendo obispo Osio, y voy a decirte las palabras que anunciarás a los príncipes a los que has sido enviado". Y le dijo: "No sea tu nombre Ozim, sino Muḥammad". Y el ángel que se le manifestó le impuso ese nombre y le ordenó decir que su credo sea: "Allāh es grande, Allāh es grande; su bendición esté con vosotros; Muḥammad es el enviado de Allāh". Y el monje no sabía que estaba invocando a los demonios (pues todo "Allāh es grande" es una invocación de los demonios), ya que su alma había prevaricado por obra del espíritu inmundo y había olvidado las palabras que el Señor le había enseñado a través de su maestro. Y habiendo sido vaso de Cristo se convirtió en vaso de Mammón y perdicción

persuasione suaserunt manipula incendii  
nuncupantur.

de su alma, por lo cual todos fueron  
convertidos al error y aquellos a los que  
persuadieron son llamados “gavillas para el  
fuego”

Una primera lectura del texto ya da entender que éste no ofrece una biografía de Muḥammad semejante a la que Eulogio introdujo en su *Liber apologeticus martyrum* y que aparece copiada, como hemos visto, en este mismo manuscrito. El argumento principal de la nota que nos ocupa consiste en identificar a Muḥammad con un monje llamado Ozim, que recibió del obispo Osius el encargo que a él mismo le había hecho un ángel de Dios: exhortar a la conversión a los príncipes apóstatas de *Erribon*, esto es, de Yatrib, la ciudad donde se instaló Muḥammad tras la hégira. Pero el diablo se hizo pasar por el ángel que había transmitido a Osio el mandato del Señor y ordenó a Ozim que cambiase su nombre por el de Muḥammad y que pronunciase unas palabras en las que, a pesar de los defectos de transcripción, se puede reconocer fácilmente una parte de la fórmula árabe para la llamada a la plegaria (*al-aḏān*): *Allāhu akbar Allāhu akbar [ašhadu an lā ilāha illā Allāhi wa-ašhadu an] Muḥammad rasūl Allāh*: “Allāh es el más grande, Allāh es el más grande [...] y Muḥammad es el mensajero de Allāh”<sup>4</sup>.

Antes de afrontar la interpretación del texto vale la pena comentar que su lenguaje presenta una acusada influencia bíblica. La primera parte del mensaje del ángel a Osio es una paráfrasis del pasaje relativo a la vocación del profeta Ezequiel:

*Mitto ego te ad filios Israel, ad gentes apostatrices, quae recesserunt me; ipsi et patres eorum praeuaricati sunt pactum meum usque ad diem hanc. Et filii dura facie et indomabile corde sunt, ad quos ego mitto te. Et dices ad eos: haec dicit Dominus Deus: si forte uel ipsi audiant te, si forte quiescant, quoniam domus exasperans est (Ezechiel 2, 3-5).*

La segunda frase del discurso del ángel: *nolite esse increduli, set fideles* es, obviamente, una cita literal del pasaje del Evangelio de San Juan (20, 27), donde Jesús, después de la resurrección, recrimina al apóstol Tomás por su incredulidad.

Tenemos otras expresiones tomadas de la Biblia. El lugar en que se verifica la aparición del ángel a Ozim, *sub ilice*, es un escenario semejante al de otras teofanías bíblicas, por ejemplo, el encinar de Mamre donde Dios se apareció a Abraham: *apparuit autem ei Dominus in conualle [var. ad ilicem; sub quercu]*

<sup>4</sup> La extraña secuencia gráfica intermedia *situleilacitus est* se ha interpretado como una transcripción fallida de la frase *ṣalātuḥu ‘alaykum* “su bendición esté con vosotros”, que, ciertamente, no forma parte de la fórmula del *aḏān*. Véase M. DÍAZ Y DÍAZ, “Los textos antimahometanos”, *Archives d’histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age* 37 (1970), p. 163.

*Mambre* (Genesis 18,1). Por su parte, la frase *vas Mamome* se refiere probablemente a los célebres pasajes de los Evangelios de San Mateo (6, 24) y de San Lucas (16, 13): *Non potestis Deo seruire et mammonae*, y podría entenderse como una alusión al carácter mundano de la religión musulmana, un tópico habitual entre los polemistas cristianos. En fin, la extraña expresión *manipula incendii* alude tal vez a la parábola del trigo y la cizaña (Mt. 13, 30): *Colligite primum zizania, et alligate ea in fasciculos ad comburendum, triticum autem congregate in horreum meum*.

Por el momento, no voy a dar mayor importancia a estas constataciones. Volveré sobre ellas después. Ahora quiero centrarme en el motivo principal del relato, esto es, la seducción de Ozim. A este respecto, voy a comentar tres cuestiones relativas a la conexión entre el contenido de la nota y la argumentación antimusulmana propia de los cristianos cordobeses de la segunda mitad del siglo IX.

1) La aparición del ángel maligno a Ozim es, obviamente, una parodia de las noticias que transmite la tradición musulmana sobre las visiones de Yibrīl experimentadas por Muḥammad. Tales epifanías, afirma el redactor, serían un simple engaño del diablo, que se había transformado en un ángel de Dios. Esta versión de los hechos es característica de la literatura cristiana bizantina de controversia contra el islam, si bien no es la única: el historiador Theophanes, por ejemplo, consideraba que había sido la esposa de Muḥammad, Jadīya, quien había ideado estas visiones para encubrir el hecho de que su marido padecía ataques epilépticos<sup>5</sup>. Ahora bien, es importante advertir que, en los textos de los cristianos cordobeses del siglo IX, la idea de que la inspiración de Muḥammad procede de una genuina manifestación del diablo constituye un *leit motiv* de la argumentación contra la revelación mahometana. Veamos tres ejemplos bien conocidos:

*Moxque erroris spiritus in speciem uulturis ei apparens os aureum sibi ostendens angelum Gabrielem esse se dixit et ut propheta in gente sua appareret imperauit* (Eulogius Cordubensis, *Liber apologeticus martyrum* 16, 15-17, ed. Gil, CSM, 484).

“A continuación, el espíritu del error, apareciéndosele bajo la forma de un buitre y mostrándole su pico dorado, dijo que él era el ángel Gabriel y le ordenó que se presentase ante su pueblo como profeta”.

*Ea que sequitur auitatori uasculi contumelie perpetue preparato magis pertinent quam biotehnatho homini illo qui escam uidens et amum ignorans morsum figens transfixus est, utpote qui inreptionem zabuli sentiens angelum lucis leuiter credidit* (Paulus Albarus cordubensis, *Indiculus luminosus* 28, 1-5, ed. Gil, CSM, p. 303).

<sup>5</sup> Véase: A. Th. KHOURY, *Les théologiens byzantins et l'islam. Textes et auteurs (VIII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> s.)* (Paris-Louvain, 1969), pp. 106-107.

“Lo que viene a continuación se refiere más al morador del vaso de la afrenta perpetua que nos está deparado (i.e. el Anticristo) que a aquel hombre condenado que, viendo el cebo e ignorando el anzuelo, clavó los dientes y quedó preso, como que, al sentir la posesión del diablo, creyó a la ligera que era un ángel de luz”.

*Videns antiquissimus serpens diabolus iam pene per omnem mundum Christi euangelium intonare [...] ad pristinam se artem conuertit et transformans se in angelum lucis ad quendam arabicum et uersutissimum hominem, nomine Mohomat, in Gabrielum se angelum mentitus accessit (Passio Nunilonis et Alodie, ed. P. RIESCO CHUECA, Pasionario Hispánico, Universidad de Sevilla, 1995, pp. 285-305).*

“Viendo el diablo, antiquísima serpiente, que el evangelio de Cristo era proclamado ya casi por todo el mundo [...] volvió a sus viejas artes y, transformándose en ángel de luz, se dirigió a un hombre árabe y muy astuto, llamado Muḥammad, y le engañó diciéndole que él era el ángel Gabriel”.

2) La transgresión de Ozim es descrita en términos de una conversión formal al islam, que requiere la imposición de un nuevo nombre (*non uocaris Ozim, sed Mohomad*) y la proclamación de una fórmula de fe musulmana. Como se ha visto, en nuestro texto esta fórmula no es la šahāda sino el aḏān o invitación a la plegaria hecha por el almuédano. Esta particularidad, habitual en los textos cristianos medievales, podría explicarse por el hecho de que el aḏān, por su carácter público, era el texto del rito musulmán más conocido para los cristianos.

3) La primera parte de esta fórmula: *Allāhu akbar* es considerada una invocación a los demonios: *quia omnes Alla occuber aduocatio demonum est*. Esta idea puede guardar relación con un argumento polémico que se encuentra en muchas obras de los cristianos de Oriente y de Hispania, esto es, que las palabras *Allāhu akbar* no son una invocación al Dios único, sino a dos divinidades o demonios. Veamos un pasaje ilustrativo:

*Quod iste in fumosis turribus cotidie [...] preconant, ut muniant Maozim cum Deo alieno quem cognouit, id est, ut Maozim, quem illi Cobar uocant, hoc est, maiorem, cum Deo alieno, id est, demone illo qui ei sub persona Gabrihelis apparuit, uno uenerationis nomine muniant (Paulus Albarus cordubensis, Indiculus Luminosus 25, 13-20, CSM, pp. 298-299).*

“Esto es lo que ellos pregonan en sus tenebrosas torres: que protejan a Maozim junto con el Dios ajeno que ha conocido, esto es, que protejan bajo la misma fórmula de veneración a Maozim, a quien ellos llaman Cobar, esto es, más grande, junto con el Dios ajeno, esto es, el demonio que se le apareció bajo la apariencia de Gabriel”.

¿Por qué dos divinidades?, seguramente por el hecho de que la fórmula *Allāhu akbar* “Allāh es el más grande” se ha interpretado incorrectamente, en el sentido de *Allāh wa akbar*: “Allāh y el más grande”. Una glosa a uno de los textos de la

llamada *Collectio Toletana*, la *Chronica mendosa et ridicula sarracenorum* (s. XII), dice exactamente lo mismo:

*Fuit quidem et est omnis orationis initium Alla wa akbar, id est, deus et omnium maximus.* (ms. Paris, BNF, Bibl. Arsenal 1162, fol. 5v.).

“El inicio de todas las oraciones ha sido y es ‘Alla wa akbar’, esto es, ‘Dios y el más grande de todos’”.

Estas dos divinidades son, claro está, el dios ancestral de la Arabia pagana (o la diosa, pues muchos polemistas cristianos identificaban esta divinidad tradicional con Venus)<sup>6</sup> y el nuevo dios o diablo que se reveló a Muḥammad bajo la forma del ángel Gabriel.

Pasemos ahora a afrontar uno de los retos más difíciles, pero también más interesantes, del texto: determinar las identidades respectivas del monje Ozim y del obispo Osio.

Para el primero de estos nombres se han propuesto dos interpretaciones: bien asociarlo con el término *‘azīm* ("el Grande"), uno de los títulos honoríficos de profeta Muḥammad<sup>7</sup>, bien identificarlo con *hašim*, nombre del abuelo de Muḥammad y, por extensión, del clan al que el Profeta pertenecía. La segunda, que ha defendido Kenneth Baxter Wolf, me parece más probable, ya que, además de ofrecer un sentido coherente, se justifica bien desde el punto de vista lingüístico. Como ha observado el propio Wolf, en la genealogía de los sarracenos contenida en la llamada *Cronica Profetica* se encuentra para Hāšim la transcripción *Escim*, donde el dígrafo -sc- representa el mismo sonido fricativo [š] que las variantes -zi-, -ci- de nuestro texto<sup>8</sup>.

En cuanto al nombre Osius, la única explicación que se viene tomando en consideración es la que propuso en su día el primer editor de este texto. Manuel Díaz y Díaz piensa que el nombre en cuestión se refiere al célebre Osius, obispo de

<sup>6</sup> Ya desde la Antigüedad se tenía a los árabes por un pueblo politeísta que rendía especial veneración a la estrella de la mañana, identificada con Venus. Tanto los polemistas bizantinos como los cristianos cordobeses del siglo IX ponen en relación la devoción de Muḥammad por Venus con la institución del viernes como día festivo y con el propio vigor sexual del Profeta. Remito a F. GONZÁLEZ MUÑOZ, “En torno a la orientación de la polémica antimusulmana en los textos latinos de los mozárabes del siglo IX”, en C. AILLET, M. PENELAS y Ph. ROISSE, *¿Existe una identidad mozárabe? Historia, lengua y cultura de los cristianos de al-Andalus (siglos IX-XII)* (Madrid: Casa de Velázquez, 2008), pp. 9-31, en concreto 14-15.

<sup>7</sup> R. HOYLAND, *Seeing the Islam as Others Saw I. A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on early Islam* (Princeton, 1997), p. 516.

<sup>8</sup> K. B. WOLF, “The Earliest Latin Lives of Muhammad”, en M. GERVERS-R.J. BIKHAZI, *Conversion and Continuity* (Toronto: University of Toronto, 1990), pp. 89-101, concretamente 95.

Córdoba muerto en 357/8<sup>9</sup>. Osio fue el consejero del emperador Constantino y el defensor en el concilio de Nicea de la consustancialidad (*homooúsion*) de las personas del Padre y del Hijo, frente a la tesis arriana de la afinidad (*homoioúsion*). Pero en el final de su vida Osio, bajo la presión del emperador Constancio y de los obispos arrianos de su entorno, aceptó en el concilio de Sirmio del año 357 la validez de ambas fórmulas y se enfrentó por ello con los obispos hispanos que se negaban a aceptar este compromiso, en particular con Gregorio de Elvira. A causa de esta “transgresión” la Iglesia hispana condenó la memoria de Osio durante siglos, hasta el punto de que su nombre fue omitido en todos los calendarios hispanos. Un buen ejemplo de esta tradición adversa es la noticia sobre la prevaricación y la muerte dramática de Osio, que aparece al inicio del tratado *De uiris illustribus* de Isidoro de Sevilla. Aquí se pueden leer severas palabras a propósito de Osio: *arrianae impietati consensit, impiam praeuaricationem, etc*<sup>10</sup>.

Si esto es así, cabe preguntarse qué sentido tiene relacionar al fundador del islam con un obispo hispano del siglo IV acusado de hacer concesiones a los arrianos.

Es cierto que los primeros polemistas bizantinos habían establecido una conexión entre la religión musulmana y la herejía arriana (como después se hizo con respecto al nestorianismo), siempre sobre la base de una supuesta afinidad entre las cristologías de ambas doctrinas. En el plano biográfico esta conexión se plasmó en la tradición que afirma que un monje arriano fue el mentor (y en algunas versiones el instructor) del joven Muḥammad, noticia presente en las obras de los melkitas Juan Damasceno y el monje George Hamartolos, entre otros<sup>11</sup>. Por lo que toca a la relación con Hispania, tengamos presente que la monarquía visigoda mantuvo la confesión arriana hasta un siglo antes de la conquista árabe y que en los siglos posteriores persistieron las controversias cristológicas, como el adopcionismo del siglo VIII, hecho que podría hacer pensar que, por sus raíces arrianas, Hispania era un terreno fértil para la introducción del islam.

Ahora bien, todas estas consideraciones plantean algunos problemas. Por una parte, tenemos el anacronismo de afirmar que el obispo Osio de Córdoba fue contemporáneo del creador de la religión musulmana. Este anacronismo, sin embargo, no es más grave que otros que circularon en época medieval sobre Muḥammad, por ejemplo, la identificación de éste con el diácono apostólico Nicolás de Antioquía<sup>12</sup> o, en otra versión, con un discípulo de Nicolás, que trató de

<sup>9</sup> M.C. DÍAZ Y DÍAZ, “Los textos antimahometanos”, *Archives d’histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age* 37 (1970), p. 162.

<sup>10</sup> Véase la edición de C. CODOÑER MERINO, *El ‘De Viris Illustribus’ de Ildefonso de Toledo. Estudio y edición crítica* (Salamanca: Universidad de Salamanca, 1972).

<sup>11</sup> A. Th. KHOURY, *Les théologiens byzantins*, pp. 61 y 182

<sup>12</sup> Una tradición, conocida desde fines del siglo XI, identificaba a Muḥammad con Nicolás de Antioquía, el diácono apostólico fundador de la secta de los nicolaítas, que postulaban la



usurpar el título de Papa después de Clemente I a finales del siglo I<sup>13</sup>, o la contemporaneidad (e incluso la identificación) de Muḥammad y Nestorio, lo que nos sitúa en el tiempo del emperador Teodosio el Joven, siglo V<sup>14</sup>. En todos estos casos, el razonamiento tipológico anula o neutraliza la razón cronológica, es decir: Muḥammad es el discípulo de Nestorio o de Nicolás (o se identifica con Nestorio o con Nicolás) porque sus doctrinas tienen, supuestamente, algunas analogías y por el hecho de que ambos son tipos del heresiarca.

Pero la dificultad principal para identificar al obispo Osius con Osio de Córdoba reside, en mi opinión, en la débil coherencia narrativa del relato, pues si la intención del redactor fue denunciar la naturaleza diabólica del islam ¿qué necesidad había de implicar al obispo Osio de Córdoba en sus orígenes? Y si, al contrario, la verdadera finalidad fuese poner en relación el islam con el arrianismo hispánico, ¿por qué no se consideró a Osio de Córdoba el maestro de Muḥammad o no se lo identificó sin más con Muḥammad?

Al margen de esta incoherencia, observemos que el planteamiento inicial del relato es vagamente similar a las leyendas orientales a propósito del instructor cristiano de Muḥammad, en particular, a las diversas versiones de la leyenda de Sergio-Bahīrā que han sido publicadas recientemente por Barbara Roggema<sup>15</sup>, y que aparecen asimismo en otros textos orientales de controversia, como la *Risāla* del pseudo al-Kindī<sup>16</sup>. También en ellas encontramos la figura del asceta que va a Yatrib a predicar a los árabes paganos, adoctrina al joven Muḥammad y escribe una Ley para él (el Corán). Sin embargo, es importante advertir que el desenlace de la historia es muy distinto. Mientras que en las leyendas siro-árabes el mensaje cristiano de Sergio es mal interpretado por Mahoma y corrompido ulteriormente por rabinos hebreos, en el texto del códice de Roda el monje Ozim, al invocar a los demonios con una fórmula de fe musulmana, olvida y anula por completo su

comunidad de esposas. Remito a F. GONZÁLEZ MUÑOZ, "Liber Nycholay. La leyenda de Mahoma y el cardenal Nicolás", *Al-Qanṭara* 25:1 (2004), pp. 5-43, concretamente 25-27.

<sup>13</sup> Esta leyenda aparece en una *Vita* anónima de Muḥammad transmitida por el manuscrito 50 de la Biblioteca del Seminario de Pisa. Véase la edición de A. MANCINI: "Per lo studio della leggenda di Maometto in occidente", *Rendiconti della Accademia dei Lincei*, X, ser. VI (1935), pp. 325-349.

<sup>14</sup> Véanse las biografías de Muḥammad de Embrico de Mainz y del abad Adelphus, ambas del siglo XII, en las siguientes ediciones: G. CAMBIER, *Embricon de Mayence. La Vie du Mahomet* (Bruxelles: Latomus, 1962); B. BISCHOFF, "Ein Leben Mohammeds (Adelphus?) (Zwölftes Jahrhundert)", *Anecdota nouissima. Texte des vierten bis sechzenten Jahrhundert* (Stuttgart, 1984), pp. 106-122.

<sup>15</sup> B. ROGGEMA: *The Legend of Sergius Bahira: Eastern Christian Apologetics and Apocalyptic in Response to Islam* (Leiden: Brill, 2008).

<sup>16</sup> Esta obra puede consultarse comodamente en la traducción francesa (basada en la recensión árabe) de G. TARTAR, *Dialogue islamo-chrétien sous le calife Al-Mamūn (813-834). Les Épîtres d'Al-Hashimī et d'Al-Kindī* (Paris, 1985); o bien en la castellana (basada en la recensión latina de 1142) de F. GONZÁLEZ MUÑOZ, *Exposición y refutación del islam. La versión latina de las epístolas de al-Ḥaṣimī y al-Kindī* (A Coruña: Universidade da Coruña, 2005).

antigua condición cristiana (*omnia ... tradita obliuioni*), como sucede en todo acto de conversión del cristianismo al islam. Por lo tanto, se diría que el significado fundamental de nuestra historia es que la revelación mahometana tiene un carácter absolutamente perverso, pues procede directamente del diablo y nada tiene que ver con el cristianismo. Estamos, pues, muy lejos del mensaje apologético (en el sentido de ‘autodefensivo’) y en cierto modo conciliador que transmitían las versiones orientales de la leyenda del maestro Sergio, esto es, que siendo la fe musulmana una derivación corrupta del cristianismo, los cristianos mantienen cierto ascendiente sobre los musulmanes y, en definitiva, subsiste una base para el diálogo interreligioso.

En fin, si la asociación del personaje con el obispo Osio de Córdoba no acaba de ser completamente satisfactoria, es verdad también que las interpretaciones alternativas no resultan mucho más claras. Permitámonos a este respecto alguna especulación. ¿El nombre de Osio podría ser entendido como una mala transcripción de Sergius? En apoyo de esta hipótesis tenemos el testimonio del llamado *Rapport Grégorien*. Este texto relata la leyenda del maestro cristiano de Muḥammad en términos similares a como la hace la Risāla del pseudo al-Kindī (de hecho, es una suerte de traducción de la Risāla diferente a la que hizo en 1142 Pedro de Toledo), pero el nombre del supuesto instructor, según la mayor parte de los manuscritos, es *Sosius*, una extraña transcripción del árabe Sargīs<sup>17</sup>.

*Dicitur fuisse quidam monachus christianus, Sosius nomine, qui propter heresim excommunicatus extra omnem Dei ecclesiam fuit eiectus. Ille in christianos uindicare se cupiens, perrexit ad locum qui dicitur Yhueme. Inde peruenit in desertum Malse, ubi homines duobus modis inuenit credentes: maior enim pars erat hebraea, minor pars idola colebat. Ibi cum ille monachus et ille successor Machomet in unum coniungerentur et pariter colloquerentur, amici facti sunt. Mutauit autem monachus nomen suum uocauitque se Nastorium.*

Ventajas de esta interpretación: ya no es necesario explicar el significado de la relación entre Osio de Córdoba y Muḥammad ni justificar su carácter anacrónico. Inconvenientes: el relato del código de Roda es muy diferente, como hemos visto, de la tradición oriental de Sergio-Bahīra y, detalle importante, en el *Rapport Grégorien* Sosius no es presentado como un santo obispo, sino como un monje hereje.

Una segunda hipótesis: ¿podría entenderse Osius como una simple transcripción del adjetivo griego *hósios*, esto es, “santo”? Si fuese así, no sería ya necesario

<sup>17</sup> Ed. M. VANDECASTEELE, “Étude comparative de deux versions latines médiévales d'une apologie arabo-chrétienne. Pierre le Vénérable et le Rapport grégorien“, in *Mededelingen van de Koninklijke Academie voor Wetenschappen, Letteren en Schone Kunsten van België, Klasse der Letteren* 53:1 (1991), pp. 81-134; véase, para el texto citado, la p. 131.

poner en relación al personaje con la figura de Osio de Córdoba ni tampoco con el nestoriano Sergio, pero estaríamos obligados a proponer para nuestro texto una fuente griega, cosa más bien improbable.

En conclusión, ninguna de las soluciones que hemos ensayado hasta ahora da al texto un sentido satisfactorio. Examinemos, pues, el problema desde otra perspectiva.

¿Qué significa el epígrafe: *Tultu sceptrum de libro domini Metobii*? Se ha propuesto con razón la interpretación: *tultum excerptum de libro domini Methodii*: extracto tomado del libro de Metodio, esto es, la *Reuelatio de temporibus nouissimis* atribuida a Metodio de Patara. La *Reuelatio* es un texto apocalíptico de origen oriental, que conocemos a través de numerosas versiones en diversas lenguas, entre ellas, la versión latina editada por Ernst Sackur<sup>18</sup>. Contiene un gran número de profecías *ex eventu* respecto al desarrollo del imperio árabe y a su derrota final a manos de un rey cristiano, que será inmediatamente anterior a la llegada del Anticristo y al fin del mundo. Este texto se difundió por toda Europa durante el Medioevo y parece que fue conocido también en la Hispania del siglo IX, como demuestra la influencia que ejerció en las Crónicas Asturianas. De hecho, el propio códice de Roda, ff. 177r-v, contiene una nota sobre el confinamiento de los pueblos impuros Gog y Magog por Alejandro el Grande que procede de la *Reuelatio*. En consecuencia, la hipótesis de que la obra del Pseudo Metodio guarde alguna relación con nuestro relato parece, a primera vista, prometedora. Ahora bien, en ninguna de las versiones ni recensiones de la *Reuelatio* conocidas hasta ahora aparece noticia alguna sobre la biografía del profeta del islam, ni mucho menos sobre su supuesto origen cristiano. Cabe suponer, como mucho, que el copista del códice de Roda tuviese como fuente un manuscrito en el que este texto figurase adjunto a la *Reuelatio* y que lo hubiese atribuido al mismo autor, tomando como base la coincidencia en la manera de referirse a Yaṭrib (Erribon / Ethribon), pero creo que se debe descartar cualquier vinculación sustancial entre ambos textos.

Probemos un punto de vista diferente. Existen otros testimonios posteriores de la historia de Osio y Muḥammad. Se trata de un cómputo cronológico presente en dos gramáticas del último cuarto del siglo XI o del inicio del XII procedentes del Sur de Francia: el *Ars Lectoria* de Aimericus de Angouleme y el tratado homónimo de Seguinus. He aquí los textos:

*Anno Christi DCVII obiit Ocín (var. Adocín) diaconus, quem Sarraceni Maumitum vocant, qui ab Osio papa ad Hispanias missus legatione officii fungens sed deceptus*

<sup>18</sup> E. SACKUR, *Sybillinische Texte und Forschungen* (Halle, 1898, reimp. Torino, 1976).

*decepit, anni CCCCLXXVIII. Falluntur enim qui Nicolaum unum de septem primis putant. Inde usque ad nos, anno Christi MLXXXVI, anni CCCCLXXIX*<sup>19</sup>.

“En el año de Cristo 607 murió el diácono Ocim (var. Adocin), a quien los sarracenos llaman Muḥammad, que fue enviado a las Hispanias por el papa Osio en calidad de legado, pero tras ser seducido, se convirtió en seductor: [han transcurrido] 478 años. Se equivocan cuantos lo identifican con Nicolás, uno de los siete primeros [diáconos apostólicos]. Así que hasta nuestra época, el año de Cristo 1086, han transcurrido 479 años”.

*A Christo nato usque ad transitum Ocim, quem Sarraceni Maumitum dicunt, quem Osius papa ad Hispanias direxit corrigendi gratia anni sescenti decem. Inde ad nos anni quadringenti septuaginta et octo*<sup>20</sup>.

“Desde la natividad de Cristo hasta la muerte de Ocim, a quien los sarracenos llaman Muḥammad, el que fue enviado por el papa Osio a las Hispanias para corregirlas [han transcurrido] 610 años. Desde entonces hasta nuestra época, [han transcurrido] 478 años”.

Las novedades que presentan estas noticias, confrontadas con la versión del código de Roda son tres: a) el monje Ozim se ha convertido en un diácono y legado pontificio; en consecuencia Osio ya no es presentado como obispo, sino como Papa. b) Ozim no se dirige a exhortar a los árabes de Yaṭrib sino a los hispanos. c) Se ofrece por vez primera una referencia cronológica precisa para la misión de Ozim, que no es exacta sino sólo aproximada, pues Muḥammad murió en realidad en el año 632, no en 607 o en 610<sup>21</sup>. Por otra parte, el texto de Aimericus ofrece un primer testimonio de la identificación popular de Muḥammad con el diácono Nicolás de Antioquía, a la que antes hice referencia.

La contribución de estos dos textos para la interpretación de la nota del código de Roda es difícil de valorar. Por una parte, parecen sugerir que la historia del obispo Osio y el monje Ozim se había difundido de alguna manera en ambientes extrahispánicos. La posibilidad de que Aimericus o Seguinus hubiesen conocido la tradición en Hispania resulta menos probable, aunque es cierto que al menos Seguinus viajó por el Norte de la Península Ibérica, pues hace referencia al temor que sintió en una ocasión al atravesar un puente sobre el río Ebro<sup>22</sup>.

Por otra parte, las versiones de Aimericus y de Seguinus parecen más contaminadas con ciertas leyendas populares tardías de origen seguramente

<sup>19</sup> AIMERICUS DE ANGOULEME, *Ars Lectoria*, ed. H.F. REIJNDERS en *Vivarium* 9 (1971), pp. 119-137; 10 (1972), pp. 41-101 y 124-176. Para el texto citado, véase la p. 141.

<sup>20</sup> SEGUINUS, *Ars Lectoria*, ed. C.H. KNEEPKENS-H.F. REIJNDERS (Leiden: Brill, 1979), p. 124.

<sup>21</sup> De hecho, el cómputo resultaría más coherente con la cronología histórica si se pusiese en el año 610 la muerte de Osius, pues ésta coincide con la transgresión de Ozim, esto es, con la revelación de Muḥammad.

<sup>22</sup> Véase SEGUINUS, *Ars Lectoria*, ed. C.H. KNEEPKENS-H.F. REIJNDERS, *ed. cit.* p. XXIII y 170

hispano, me refiero a aquellas que afirmaban que Hispania fue el primer territorio en que Muḥammad había predicado sus doctrinas<sup>23</sup>, pero también a las que identificaban a Muḥammad con un legado pontificio que había cristianizado el Magreb e Hispania<sup>24</sup>.

Hemos llegado al final. Tratemos de extraer algunas conclusiones de todos los comentarios precedentes.

- 1) El análisis del lenguaje y del contenido hace pensar que nuestro texto fue elaborado en un ambiente influenciado por la literatura de controversia contra el islam producida en el sur de Hispania durante el siglo IX, aunque luego se difundió también en el sur de Francia. La datación podría fijarse entre finales del siglo IX y finales del siglo X.
- 2) El relato tiene una conexión vaga y lejana con las tradiciones orientales sobre el maestro cristiano de Muḥammad, en particular con la leyenda del monje Sergio. Éstas seguramente fueron conocidas por vía oral y quizás por este motivo el redactor tuvo que tomar prestados de la Biblia los pasajes y expresiones que antes hemos revisado: para verbalizar y amplificar una noticia conocida vagamente por fuentes orales. La relación con la *Reuelatio* de Metodio parece puramente accidental, producto de una deducción del copista (o de un accidente de la transmisión oral) más que del redactor del texto original.
- 3) Por razones poco claras, se dio a la figura del cristiano instructor de Muḥammad el nombre de Osio. Es posible que esto se deba a un vago recuerdo del obispo Osio de Córdoba, pero el sentido del texto no es establecer una relación entre el arrianismo y el islam; como mucho, podría sospecharse que sugiere de forma indirecta la idea de que Muḥammad tenía un origen hispano. El planteamiento del relato resulta, en todo caso, un tanto incoherente.
- 4) El texto no tiene un carácter biográfico ni marcadamente polémico. Debería interpretarse más bien como un apólogo que pone en guardia sobre la naturaleza perversa del rito de conversión al islam. Si éste es el sentido, tiene coherencia con su datación en pleno siglo X, época en la que se debió de acelerar significativamente el ritmo de conversiones al islam en Hispania.

Recibido / Received: 17/07/2012

Informado / Reported: 14/01/2013

Aceptado / Accepted: 21/01/2013

---

<sup>23</sup> Véase LUCAS DE TUY, *Chronicon Mundi* III 5, ll. 56-64. Ed. E. FALQUE REY, *Lucae Tudensis Chronicon mundi*, «Corpus Christianorum» 74 (Turnhout, 2003), pp. 167-168.

<sup>24</sup> Remito a F. GONZÁLEZ MUÑOZ, "Liber Nycholay", *Al-Qanṭara* 25:1 (2004), p. 15.