Gottheit sein Wesen constituire (ὁ δὲ σωτὴρ οὐ κατὰ μετουσίαν, ἀλλὰ κατ' οὐσίαν ἐστὶ θεός; Select. in Psalm. 135, bei Lommatzsch [I. v.] XIII, 134). Hieraus folgert Origenes, daß der Sohn das Wesen Gottes, also des Vaters, mit bestet und demnach ἁμοούσιος τῷ πατρὶ ist, oder, da er als Sohn aus dem Vater hervorgegangen, aus dem Wesen des Vaters gezeugt ist (vgl. das Fragm. Comment. in ep. ad Hebr., bei Migne, PP. gr. XIV, 1308). Darum muß dieser Act der Zeugung ein ewiger sein. Ueber Ps. 2, 7 sagt er, heute sei so viel als immer (In Joa. Tom. 1, 92). Wie diese Zeugung keinen Anfang hat, so hat sie auch kein Ende. Der Vater erzeugt immerdar den Sohn (Hom. in Jerom. 9, 4). Durch diese ewige Zeugung hat „der Sohn die Gottheit des Vaters in sich herübergezogen“ (σπάσας τῆς θεότητος εἰς ἐαυτόν, In Joa. Tom. 2, 2). Wenn Origenes hier den Vater αὐτόθεος oder ὁ θεός, den Sohn aber einfach θεός nennt, so erklärt er dies in dem Sinne, daß der Vater Gott aus sich (per se Deus), der Sohn aber durch und aus dem Vater Gott ist (μετοχῇ τῆς ἐκείνου θεότητος θεωρούμενον). Daneben spricht sich Origenes allerdings an anderen Stellen so aus, daß man ihn des Ditheismus beschuldigen könnte. Der Sohn ist „geringer an Macht“ als der Vater (C. Cels. 8, 15). Dem Sohne scheint er eine Art Mittelstellung zwischen dem Ungewordenen und der Gesamtheit des Gewordenen einzuräumen (ib. 8, 34). Anderswo sagt er vom Sohne, er sei das Abbild der Güte Gottes, nicht aber die Güte selbst; er sei der gute Hirte, aber nicht der gute Schafweg (De princ. 1, 2, 13; cf. Origenianorum 2, 2, 15). Wenn Origenes dem Sohne die gleiche Anbetung mit dem Vater vindicirt, so betont er doch nur die moralische Einheit (die Gleichheit der Gesinnung und Einheit des Willens), die zwischen beiden bestehe (C. Cels. 8, 12). Er nennt den Sohn sogar einen „zweiten“ Gott (ib. 5, 39). Wie man sieht, konnten später sowohl Orthodoxe als auch Arianer sich auf Origenes berufen (vgl. Hagemann a. a. O. 300 ff.). — Der heilige Geist ist eine göttliche Hypostase; das erste und vorzüglichste unter allen von dem Vater durch den Sohn hervorgebrachten Wesen; der Eingeborne erteilt ihm von Ewigkeit her sein Sein; der Geist ist also dem Sohne untergeordnet (In Joa. Tom. 2, 6). Das Wesen des Geistes ist, daß er der Inbegriff und die Substanz der göttlichen Gnadengaben ist. Daher erstreckt sich seine Wirksamkeit auch nur auf die Heiligen, während die des Sohnes auf alle Vernunftwesen, die des Vaters sich auf Alles erstreckt (De princ. 1, 3, 5). — In der Person des Erlösers unterscheidet Origenes zwei Naturen, die göttliche und die menschliche. Die Gottheit, lehrt er, hat durch die Fleischwerdung keine Aenderung erfahren; sie hat deshalb ihren erhabenen Thron im Himmel nicht verlassen, ist nicht aus der visio beatifica heraustrgetreten, kurz, sie ist unveränderlich geblieben (C.

Cels. 4, 5). Aber auch die menschliche Natur ist vollkommen in ihm, und zwar Seele und Leib. Die Lehre von der Präexistenz der Seele Christi ist nach Vincenzi in der Stelle De princ. 2, 6, 3 nicht zu finden, denn die Worte ab initio creaturas seien zu nehmen für: ab initio creatas humanitatis Jesu, da χρεός sowohl für Creatur als Creation stehe und hier eine andere Deutung absurd wäre; auch stehe anderwärts (In Ep. ad Rom. 8, 8) das Gegentheil von jener Lehre (Hergenröther a. a. O. 479). Vom Leibe Christi lehrt Origenes, daß derselbe durch die Empfängniß von einer reinen, makellosen Jungfrau (C. Cels. 2, 69; vgl. 1, 34 sqq.; 6, 73 sqq.; Comm. in Ep. ad Rom. 3, 8), durch Ueberschattung des heiligen Geistes von aller unordentlichen Begierlichkeit befreit geblieben sei (Hom. in Lev. 12, 4). Ueber die Vereinigung der beiden Naturen sagt er: Sein sterblicher Leib und die menschliche Seele, die in ihm war, haben in ihm (dem Logos) dadurch das Höchste und Größte erreicht, daß sie nicht eine bloß äußere Gemeinschaft zu demselben, sondern eine Einigung und Vermischung (ἐνώσει καὶ ἀναρρασί) mit ihm eint, und, in die Gemeinschaft der Gottheit gesetzt, in Gott übergingen (C. Cels. 3, 41), so daß die Seele Jesu und der Logos nicht mehr als zwei, sondern als Eines in Betracht kommen (ib. 6, 47). Der oben gebrauchte Ausdruck ἀναρρασί ist zwar mißverständlich, aber er hat doch bei Origenes keineswegs den Sinn einer Vermischung der beiden Naturen. Denn beide bleiben in ihrer Eigenthümlichkeit, wie Origenes anderswo lehrt. „Auch wir glauben nicht, daß jener sichtbare und in die Sinne fallende Leib Jesu Gott gewesen sei. Warum spreche ich bloß vom Leibe? Auch die Seele war nicht Gott, sie, von der geschrieben steht: Meine Seele ist betrübt bis in den Tod.“ Gleich darauf bringt er doch wieder die hypostatische Vereinigung der beiden Naturen zum Ausdruck mit den Worten: „Das aber sagen wir nicht, als wollten wir den Sohn Gottes von Jesus trennen. Denn nach der Menschwerdung ist der Leib und die Seele Jesu mit dem göttlichen Logos zur innigsten Einheit verbunden“ (C. Cels. 2, 9; vgl. Hom. in Levit. 3, 1).

Bei Origenes' Lehre von dem Menschen muß die ihm zugeschriebene Ansicht über die uranfängliche Entstehung der intelligenten Geisterwesen zum Voraus erwähnt werden. Er soll nämlich gelehrt haben, die von Gott vor dieser sichtbaren Welt geschaffenen Welten hätten aus vernünftigen Wesen bestanden, die, von Ewigkeit her aus Gott hervorgegangen, durch Gemeinschaft mit ihm selbst göttlicher Natur gewesen seien. Sie seien anfangs alle gleich gut gewesen. Aber ein Theil dieser Geister sei aus der Gemeinschaft mit Gott heraustrgetreten und habe sich mehr oder weniger dem Bösen zugewandt. Nun habe Gott die sichtbare Welt erschaffen und einen Theil der gefallen Geister in dieselbe herabgestoßen und in materielle Leiber eingeschlossen. — Origenes würde demnach