wie Plato die Präexistenz der Seelen gelehrt haben. Allein die hierfür angeführten Stellen lassen theils eine andere Deutung zu, theils sind sie bei den lateinischen Uebersetzern so verschieden gegeben, daß man sich ein entscheidendes Urtheil über ihren Wortlaut und ihre Tragweite nicht erlauben darf. — Auch seine im Ganzen correcte Lehre über das Wesen der Erbsünde läßt sich mit der Ansicht von einer Präexistenz der Seelen kaum vereinigen (vgl. Hom. 8 in Levit. 3; In Ep. ad Rom. 5, 9; O. Cels. 7, 50). — Ueber das Wesen der Seele, sagt Origenes, sei Vieles kirchlich nicht entschieden (De princ., Praef., n. 5); er selbst schwankt gleich anderen Vätern in den Ausdrücken. Bald nimmt er wenigstens in gewissem Sinn die platonische Trichotomie an, bald scheint er sie zu vernachlässigen und redet nur von Leib und Seele (Hergendorfer a. a. O. 479). Er lehrt ferner, nur der Seele, nicht auch dem Leibe, sei Gottes Ebenbild eingeprägt (O. Cels. 8, 49). Sie ist vernünftig und durch die Freiheit des Willens fähig, das Gute oder das Böse zu thun. Der Tugend nimmt man die Existenz, wenn man ihr die Freiheit nimmt (ib. 4, 3; De orat. 29, bei Migno, PP. gr. XI, 537). Das Ebenbild Gottes in der Menschennatur ist unzerstörbar und besitzt auch nach dem Sündensalle Anlage und Befähigung zur Tugend (O. Cels. 4, 25; vgl. In Cant. cantic., bei Migno, PP. gr. XIII, 187). Mit diesen allgemeinen Vorstellungen, welche unserer Seele sozusagen angeboren sind, befinden sich auch die Lehren unseres Glaubens in Uebereinstimmung, daher die Erscheinung, daß so viele Seelen, sobald sie durch das Licht des Evangeliums ihren Schöpfer wieder erschauten, eine natürliche Liebe zu ihm faßten und in Folge dieser Liebe zu ihm die altgewohnten Götzen wegwarfen und mit Freudigkeit ihm gläubig anhängen (O. Cels. 3, 40). Trotz alledem ist doch die menschliche Natur nicht im Stande, Gott irgendwie zu suchen und zu einer reinen und klaren Gotteserkenntniß zu gelangen, wenn ihr der nicht zu Hilfe kommt, den sie sucht (O. Cels. 7, 42; In Joa. Tom. 20, 18). Um uns vom Falle zu erheben und der Tugend uns zuzuwenden, „ist die Kraft Gottes uns vonnöthen“ (Hom. in Jerom. 8, 1). Schon der Glaube ist eine Gabe Gottes (In Joa. Tom. 20, 26). — Hierdurch ist die Rechtfertigungslehre des Origenes schon angedeutet. Die bedingende Ursache unseres Heils ist die Menschwerdung des Sohnes Gottes. Indem dieser einen Leib annahm, hat er mit dem Leibe zugleich auch die Leiden und Mühsale angenommen, welchen dieser unterworfen ist. Er ging nun freiwillig in den Tod, weil sein Tod für die Menschen Heil und Rettung bringen sollte (O. Cels. 2, 23). Christi Gehorsam und Verdienst ist also der Grund unserer Rechtfertigung. Subjectiv wird aber die durch Christi Blut verdiente Veröhnung jedem angeeignet durch den Glauben (In Ep. ad Rom. 3, 8). Dieser Glaube ist jedoch nicht etwa bloß das Vertrauen auf das

fremde Verdienst Christi, sondern die zweifellose Annahme der gesammten christlichen Offenbarung, die Werke der Gerechtigkeit mit einbegriffen (In Ep. ad Rom. 3, 11). Denn die Rechtfertigung schließt nothwendigerweise zweierlei in sich: Entsündigung und Heiligung, so daß sie nur Platz greifen kann bei einer durch und durch gerechten Gesinnung und Richtung des Willens, wozu der Glaube den Anfang, für den weiteren Fortschritt im Guten die Wurzel und für das ganze Tugendgebäude die Grundlage bildet (ib. 4, 1). Die (guten) Werke (nicht die Werke des Gesetzes) haben nach Origenes auch rechtfertigende Kraft. Als hervorgehend aus dem göttlichen Glauben participiren sie an dessen göttlicher Natur, sind selbst göttlich und Gott wohlgefällig. Deswegen nennt Origenes auch den Glauben, der durch gute Werke sich wirksam erweist, den vollendeten Glauben (h. des perfectos, ib.). Sonach sind bei dem Einen Werke des Gerechten zwei Factoren zu unterscheiden, der natürlich-menschliche und der übernatürlich-göttliche; letzterer aber drückt ihm das Gepräge der Göttlichkeit auf und erhebt es erst zum wahren Verdienst. Denn mag jemand nach Menschenart in der Gerechtigkeit und in jeglicher Tugend noch so vollendet sein, so wird ihm diese ohne die Gerechtigkeit von oben für nichts angerechnet werden (In Matth. Tom. 10, 19). Gottes Gerechtigkeit muß also unsere eigene Gerechtigkeit werden. Möglicherweise wird uns dieß ganz besonders durch die vom heiligen Geist in uns eingegossene Liebe Gottes. Bei der Stelle Röm. 5, 5 untersucht Origenes, ob hier die Liebe gemeint, mit welcher wir Gott lieben, oder diejenige, mit welcher wir von Gott geliebt werden. Am besten, meint er, sei hier die Liebe Gottes subjectiv zu nehmen, so nämlich, daß Gottes eigene Liebe zu uns unseren Herzen eingegossen werde durch den heiligen Geist, damit wir mit derselben Liebe Gott wieder lieben können, mit der er uns liebt. In dieser Ueberfülle der durch den heiligen Geist uns vermittelten Liebe werden wir in Einheit mit Gott und in die Gemeinschaft der göttlichen Natur gesetzt (In ep. ad Rom. 4, 9).

Die Lehre von der Vollendung ist der meist umstrittene Punkt in dem System des Origenes. Nach der Version des Rufinus (De princ. 2, 3, 3) wäre das Ziel der gesammten Entwicklung der Welt dieses, daß alle Geister, auch die Teufel, zur Gemeinschaft mit Gott wieder zurückkehren (*ἀνορθωσις πάντων*). Interessant ist der Versuch Vincenzi's (a. a. O. 448), Origenes von dem Vorwurf dieser heterodoxen Lehre zu befreien und die anscheinenden Widersprüche wegzudeuten. In der That mag Origenes' Lehre von den Anti-Origenisten nicht immer hinreichend verstanden worden sein. Dasselbe gilt von der hiermit zusammenhängenden Lehre von der Auferstehung des Fleisches. Nach Theophilus würden Origenes zufolge die menschlichen Leiber nach der Auferstehung nochmals dem Tode und der Verwesung unterliegen; Justinian läßt ihn