

SELMA STERN

Der Preußische Staat und die Juden

Band 3:

Die Zeit Friedrichs des Großen

Erste Abteilung: Darstellung.

Zweite Abteilung: Akten

(in zwei Halbbänden)

Schriftenreihe

wissenschaftlicher Abhandlungen

des Leo Baeck Instituts

24

Mohr Siebeck

SCHRIFTENREIHE WISSENSCHAFTLICHER ABHANDLUNGEN
DES LEO BAECK INSTITUTS

24

1+2

DER PREUSSISCHE STAAT UND DIE JUDEN

Dritter Teil / Die Zeit Friedrichs des Großen

Erste Abteilung: Darstellung

Zweite Abteilung: Akten

von

SELMA STERN



1971

J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK) TÜBINGEN

**Die Veröffentlichung dieses Werkes
hat die Memorial Foundation for Jewish Culture, New York,
dankenswerterweise finanziell unterstützt**

**Dieses Open Access eBook wird durch eine Förderung des Leo Baeck Institute London
und des Bundesministeriums des Innern und für Heimat ermöglicht.**

©

Leo Baeck Institut 1971

J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen

Alle Rechte vorbehalten

**Dieses Werk ist seit 04/2024 lizenziert unter der Lizenz ‚Creative Commons Namens-
nennung – Weitergabe unter gleichen Bedingungen 4.0 International‘ (CC BY-SA 4.0).**

Eine vollständige Version des Lizenztextes findet sich unter :

<https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.de>

Printed in Germany

Satz und Druck: H. Laupp jr, Tübingen

Einband: Heinr. Koch, Großbuchbinderei, Tübingen

ISBN 3 16 831371 8 (brosch.)

ISBN 3 16 831372 6 (Leinen)

eISBN 978-3-16-163621-9 unveränderte eBook-Ausgabe 2024

EUGEN TAEUBLER
ZUM GEDÄCHTNIS

EINLEITUNG

Diese zwei Bände meiner Untersuchungen über den „Preußischen Staat und die Juden“, die die Epoche Friedrichs des Großen behandeln, waren ursprünglich als eine Fortsetzung der vier ersten Bände gedacht, die im Jahre 1962 von dem Verlag J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, in der ‚Schriftenreihe wissenschaftlicher Abhandlungen des Leo Baeck Instituts‘ herausgegeben worden sind. Nun muß ich sie als Schlußbände des ganzen Werkes der Öffentlichkeit vorlegen. Denn die völlig veränderte politische Situation, besonders aber die Schwierigkeit der Beschaffung des archivalischen Materials, das nicht mehr vorhanden oder nur noch schwer zugänglich ist, machen eine Weiterführung der Arbeit bis zum Jahre 1812, wie sie ursprünglich geplant war, nicht mehr möglich.

Als ich im Jahre 1920 unter den Auspizien des Forschungsinstituts der ‚Akademie für die Wissenschaft des Judentums‘ in Berlin und ihres Gründers und Leiters Eugen Taeubler diese Studien begann, hatte ich mir zwei Aufgaben gestellt: Ich wollte erstens den Prozeß der Emanzipation der Juden in der Neuzeit untersuchen, das heißt, den Prozeß ihrer allmählichen politischen, rechtlichen, wirtschaftlichen und sozialen Eingliederung in den preußischen Staat, diesen schwierigen und vielschichtigen Entwicklungsgang, der sich über 150 Jahre hingezogen hat. Ich beabsichtigte zweitens den Prozeß der Assimilation der Juden zu verfolgen, das heißt, der Auseinandersetzung mit und der Angleichung an Geist und Kultur, an Sprache und Sitte ihrer Umwelt¹⁾.

Zwischen Anfang und Abschluß dieser Studien liegt ein geschichtlicher Ablauf von beinahe fünf Jahrzehnten. Zwischen Beginn und Ende liegt aber auch ein ungeheurer Abgrund von unvorstellbaren politischen Ereignissen, von totalitären Kriegen und totalitären Revolutionen, von Deportationen und Konzentrationslagern, von Verfolgungen und Pogromen, von Ausweisungen und Umsiedlungen, von Ausbürgerungen und Einbürgerungen

¹⁾ Vergl. dazu die Einleitung zu Bd. I/1.

und der Gründung eines eigenen unabhängigen jüdischen Staates. Es sind Jahrzehnte von gewaltigen wirtschaftlichen, sozialen, gesellschaftlichen Umwälzungen, einer völligen Wandlung unserer Weltanschauung, unseres kosmischen Weltbildes, unseres historischen Bewußtseins und unserer Auffassung vom Menschen schlechthin.

Die beiden historischen Erscheinungen, deren Beziehung zueinander und deren Ringen miteinander ich aufzuzeichnen versucht habe, der Staat Preußen und das Judentum Preußens, haben aufgehört zu existieren. Die bedeutendsten Provinzen, deren dichte jüdische Siedlungen eine große Rolle im politischen und wirtschaftlichen Leben Deutschlands spielten, sind Teile anderer Staaten geworden. Die Stadt Berlin, deren starke Judentum sich im 18. Jahrhundert wichtige wirtschaftliche und rechtliche Privilegien erkämpfte, im 19. Jahrhundert die staatsbürgerliche Gleichstellung gewann und den kulturellen und geistigen Mittelpunkt der deutschen Judenheit bildete, ist in zwei Hälften geteilt, die völlig voneinander geschieden sind.

Die Deutschen und die Juden, die Jahrhunderte lang in gemeinsamen Bestrebungen oder in abgesonderten Gemeinschaften, in Freundschaft oder in Feindschaft zusammenlebten, sind durch Länder, Meere und Kontinente voneinander getrennt. Die deutsche Sprache, einst der deutschen Juden kostbarster Besitz, in der sie ihre Träume geträumt, ihre Gedichte gedichtet, ihre Gedanken gedacht, ihre Schriften geschrieben haben, wird von der jüngsten Generation in Amerika, England und Kanada, in Südafrika, Australien und in Israel kaum mehr verstanden. Die Geschichte des deutschen Judentums, diese stolze Geschichte von Märtyrertum und Gelehrtentum, von religiöser Inbrunst und nüchternem Wirklichkeitssinn, von ideologischem Denken und praktischem Handeln, voll Glauben an das mystische Geheimnis und voll Vertrauen in die allmenschliche Vernunft, gehört einer Vergangenheit an, von der keine Brücke in die Gegenwart zu führen scheint.

Wie soll ein jüdischer Historiker, der in der „oberrheinischen Kulturprovinz“ aufgewachsen ist, „jener aus rechtem und linkem Rheinufer, Elsaß und Baden bestehenden südwestdeutschen Kultureinheit, die damals, wie für unser schauendes Auge, so auch für Verstand, Herz, geschichtliches, politisches, kulturelles Denken und Empfinden eine einzige, im Sonnenschein leuchtende Landschaft von unerschöpflichem geschichtlichen Reichtum war“¹⁾, und den ein starkes Bewußtsein mit seiner jüdi-

¹⁾ F.Meinecke, Straßburg, Freiburg, Berlin 1901–1919. Zitiert von Carl Hinrichs in der Einleitung zu Friedrich Meinecke, Die Entstehung des Historismus. München, 1959. S. XXIX.

schen Gemeinschaft, der jüdischen Religion und Tradition verbindet, eine Vergangenheit wieder erwecken, der keine Zukunft beschieden ist?

Wie kann ein Historiker, der überzeugt ist, daß „jede Generation die Geschichte aus ihrer Sicht und aus dem Verknüpftsein mit dem Problem der Gegenwart umschreibt“¹⁾, ein historisches Ereignis beschreiben, das kein Problem der Gegenwart mehr darstellt? Wie kann er dem lebendigen Leben dienen, wenn dieses lebendige Leben vernichtet worden ist?

Ich habe die beiden ersten Doppelbände in den Jahren 1920–1933 verfaßt, dem Jahre, in dem das Forschungsinstitut für die Wissenschaft des Judentums sein Ende fand.

Es war eine Periode, in der trotz der Folgen des ersten Weltkrieges, trotz Inflation und Wirtschaftskrise, trotz politischer Unruhe und verfassungsrechtlicher Wandlung „man noch in einer einigermaßen geordneten Welt lebte, da die Menschen bewußt oder unbewußt an dem Wunschtraum festhielten, wieder anzuknüpfen an das, was 1914 unterbrochen worden war“²⁾.

Auch die jüdische Welt war ungebrochen geblieben. Die Weimarer Republik hatte versucht, das vom Norddeutschen Bund im Jahre 1869 erlassene, aber nie wirklich durchgeführte Gesetz, das alle noch bestehenden, aus der Verschiedenart der religiösen Bekenntnisse hergeleiteten Beschränkungen der bürgerlichen und staatsbürgerlichen Rechte aufgehoben hatte, in die Tat umzusetzen und die immer noch bestehende Ungleichheit zwischen christlichen und jüdischen Bürgern zu beseitigen.

Es waren die Jahre einer Neuentdeckung und ideologischen Begründung der jüdischen Nationalität, der Beginn der Schaffung einer jüdischen Heimstätte, eines neuen jüdischen Existenzgefühls, einer neuen historischen Selbstbesinnung und einer neuen Auseinandersetzung mit dem Wesen der Diaspora, deren Staatsverfassungen und Rechtssysteme, deren religiöse, soziale und gesellschaftliche Organisationen die alte jüdische Gemeinschaftsform gesprengt und die geistige und kulturelle Situation der Juden gewandelt hatten.

„Es wäre sinnlos, sich etwa von der umgebenden Kultur frei machen zu wollen, die ja von unseres Blutes innersten Kräften verarbeitet und angeeignet worden ist“, schrieb Martin Buber im Jahre 1920³⁾. „Wir wollen und

¹⁾ C. Hinrichs, Preußen als historisches Problem. Gesammelte Abhandlungen. Hrsg. von Gerhard Oestreich. Berlin, 1964. S. 1.

²⁾ Hans Kohn, Martin Buber. Sein Werk und seine Zeit. Köln, 1961. Zweite Auflage. (Eine Veröffentlichung des Leo Baeck Instituts New York), S. 417/18 in: Nachwort von Robert Weltsch, Martin Buber 1950–1960.

³⁾ Drei Reden über das Judentum. Frankfurt/M., 1920. S. 26/27.

dürfen uns bewußt sein, daß wir in einem praegnanteren Sinn als irgend ein anderes Volk der Kultur eine Mischung sind. Aber wir wollen nicht die Sklaven, sondern die Herren dieser Mischung sein.“

Man wollte, wie Franz Rosenzweig, „ganz Deutscher und ganz Jude sein, Deutschtum und Judentum als gesonderte Gestalten einander gegenüberstellen, aus deren eigenen Bedingungen entwickeln und als Gebilde gleichen Wertes miteinander vergleichen“¹⁾.

Oder man wollte, wie Eugen Taeubler, „das Judentum in seinen geschichtlichen, literarischen, religiösen, philosophischen und sprachlichen Äußerungen fördern, durch neue, der jüdischen Wissenschaft angepaßte Methoden und Prinzipien das Durchschnittsniveau der artverwandten Wissenschaften erreichen, um aufs neue eine viel tiefer verwurzelte und reinere Anschauung vom Ganzen zu gewinnen“²⁾.

Man wollte das Wesen des Judentums nicht mehr, wie es im 19. Jahrhundert geschehen war, durch eine Angleichung an die – und eine Verschmelzung mit – den philosophischen und religiösen Begriffen der europäischen Umwelt verständlich machen, sondern seine spezifische Eigenart und sein besonderes Schicksal aus den Wurzeln seiner eigenen und eigentlichen Existenz erfassen und den ‚Gestaltwandel‘ erforschen, den es in der Diaspora „durch die Verbundenheit mit einem vielfältigen einheitlichen Kulturbereich“ erfahren hatte³⁾.

Man muß sich – trotz allem, was uns von jener Periode trennt – in diese Stimmung zurückversetzen, um zu verstehen, welche Gegenwartsprobleme ein jüdischer Historiker zu bewältigen hatte, der die Begegnung von Staat und Juden einer kritischen Untersuchung unterwarf, diese bedeutsame und für die damalige Gegenwart aufschlußreiche Begegnung, in der beide einander gaben und voneinander nahmen, sich aneinander maßen und sich gegeneinander behaupteten, der eine Pflichten und Verpflichtungen festsetzte, der andere um Rechte und Berechtigungen rang und durch deren Zusammenarbeit schließlich der Aufbau des modernen Staates gefördert und der Emanzipation der Juden der Weg bereitet wurde.

¹⁾ Margarete Susman, Franz Rosenzweig (Gestalten und Kreise, S. 287 ff.). Zürich, 1954.

²⁾ Eugen Taeubler, Das Forschungsinstitut für die Wissenschaft des Judentums. Organisation und Arbeitsplan. In: Korrespondenzblatt des Vereins zur Gründung und Erhaltung einer Akademie für die Wissenschaft des Judentums. Jahrg. I, 1920.

³⁾ Eugen Taeubler, Antrittsvorlesung an der Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums in Berlin. 1938. Nicht veröffentlicht.

Als das Jahr 1933 diesen Traum zerstörte, habe ich auf Wunsch von Dr. Leo Baeck, dem damaligen Präsidenten der „Reichsvertretung der Juden in Deutschland“, und Dr. Otto Hirsch, dem Vizepräsidenten der gleichen Organisation, die Arbeit fortgesetzt, bis sie mir im Jahre 1938 verboten worden ist. Ich habe damals – unter oft schwierigen Verhältnissen – im Geheimen Staatsarchiv von Berlin-Dahlem und in allen übrigen preußischen Staatsarchiven das riesige Material über die Judenpolitik Friedrichs des Großen gesammelt, das ich jetzt, teilweise wenigstens, im Aktenband III/2 veröffentliche, und das die Grundlage für die Darstellung von Band III/1 geworden ist.

Ich habe diese Arbeit getan, um ein wichtiges Erbe meines Volkes vor der sicheren Vernichtung zu retten und um in den deutschen Juden und ihren Nachkommen die Erinnerung wachzuhalten an eine ehrfürchtig bewahrte gemeinsame Tradition und an eine gemeinsam erlebte Vergangenheit, die sich niemals wiederholen kann, die aber einmal das Leben ihrer Ahnen gestaltet und ihr Denken bestimmt hat.

Als ich im Jahre 1941 nach Amerika auswanderte, war ich aus technischen, mehr aber noch aus psychischen Gründen nicht mehr imstande, meine Aufgabe fortzuführen, obgleich es mir gelungen war, sämtliche archivalischen Originalabschriften nach den Vereinigten Staaten mitzunehmen.

Erst als im Jahre 1958 das ‚Leo Baeck Institut‘ in New York, vor allem sein Direktor Dr. Max Kreuzberger, mich bat, daß ich die im Jahre 1925 erschienenen Bände I/1 und I/2 und den im Jahre 1938 von dem Schocken Verlag in Berlin schon gedruckten, aber während der Herrschaft des Nationalsozialismus vernichteten Darstellungsband II/1 in photostatischer Wiedergabe veröffentliche und den im Manuskript vorhandenen Aktenband II/2 sowie die Bände III/1 und III/2 für den Druck vorbereite, war ich innerlich bereit, die Arbeit zu beenden.

Wie die ersten vier Bände durchdrungen sind von den Erwartungen und Hoffnungen der 20er Jahre, so verraten diese zwei Schlußbände die geistige und seelische Wandlung einer deutschen Jüdin, die in den 30er und beginnenden 40er Jahren in Berlin und in Stettin, in Breslau und in Königsberg, in Magdeburg und in Münster, in Düsseldorf und in Danzig, in Hamburg und in anderen Städten Zeugin des tapferen inneren Widerstands, der aufrechten und standhaften Haltung, der religiösen und kulturellen Erneuerung ihrer dem Untergang geweihten Gemeinschaft geworden ist.

Diese Bücher sind auch von den Erfahrungen mitgeformt worden, die mir Amerika schenkte, als ich genötigt wurde, mich mit ganz anderen sozialen, politischen, gesellschaftlichen Verhältnissen, mit ganz anderen

Ideen, mit einer anderen Mentalität auseinanderzusetzen und mich in die allgemein-amerikanische und die amerikanisch-jüdische Geschichte zu versenken.

Die Begegnung mit dieser vielschichtigen und vielgestalteten neuen Welt hat mir geholfen, den tieferen Sinn jener Begegnung zu begreifen, die den Deutschen und den Juden zur Zeit Lessings und Moses Mendelssohns widerfahren ist, jene „Heilsamkeit von Einimpfungen der Völker zu rechter Zeit“, wie der Historiker Herder eine solche Begegnung bezeichnet hat.

Denn „jegliche Gemeinschaft lebt nicht nur in sich selbst, wächst aus sich selbst, wirkt auf sich selbst, sondern ist genötigt, in und mit dem zu existieren, was wir die ‚Welt‘ nennen“¹⁾.

Von dem Reichtum einer solchen Begegnung, „selbst wenn dies Anderssein sich zum Gegensatz verschärft und den Partner zum Widerspruch aus Wesenstiefen herausfordert, schließt sich unweigerlich aus, wer vorab die eigene Art zum Kanon und Auswahlkriterium erhöht“²⁾.

Noch etwas anderes hat mich der Katastrophencharakter der Geschichte³⁾ unserer unmittelbaren Gegenwart gelehrt: Daß es die Aufgabe des Historikers nicht nur ist, das Quellenmaterial zu analysieren, Ursachen und Wirkungen zu erkennen und die Kräfte und Mächte aufzuspüren, die die Vergangenheit gestaltet haben und in die Zukunft wirken. Er hat auch die Aufgabe „der Bewahrung und Rettung, der Heilung und Versöhnung, den Auftrag des Kampfes gegen das unschuldige Vergessen und gegen die schuldige Legende“⁴⁾.

Friedrich Schiller, der in dem hellen, aufgeklärten, humanen 18. Jahrhundert lebte, konnte noch die ganze moralische Welt in den Kreis des fruchtbaren und weitumfassenden Gebietes der Geschichte einschließen⁵⁾.

Für Friedrich Meinecke, der in unserer Epoche den Zusammenbruch der moralischen Welt, die ‚Dämonie der Macht‘ und die Macht der Dämonie erfahren hat, war „alle Geschichte zugleich auch Tragödie“ geworden⁶⁾.

¹⁾ Theodor Litt, *Der deutsche Geist und das Christentum. Vom Wesen geschichtlicher Begegnung.* Leipzig, 1938. S. 36.

²⁾ Ebenda, S. 28.

³⁾ Reinhard Wittram, *Das Interesse an der Geschichte.* Göttingen, 1958. S. 16.

⁴⁾ Hermann Heimpel, *Göttinger Rektoratsrede von 1953.* Zitiert von Wittram... S. 18.

⁵⁾ Friedrich Schiller, „Was heißt und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte?“ *Jenaer Antrittsrede von 1789.*

⁶⁾ F. Meinecke, *Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte.* Herausgegeben und eingeleitet von Walther Hofer. 2. Aufl. München, 1960. S. XIX.

Das Tragische des geschichtlichen Seins und Werdens hat kein Volk der Erde tiefer erlebt und erlitten als das jüdische. Kein Volk hat verzweifelter und inbrünstiger um die Versöhnung dieser tragischen Gegensätze gekämpft und um jene Einheit gerungen, die es als höchste und vollkommenste Eigenschaft in seiner Vorstellung von Gott verwirklicht sah.

Keinem Volk ist aber diese letzte Einheit unweigerlicher und unerbittlicher versagt geblieben als dem jüdischen, weil seine Geschichte unlösbar verknüpft blieb mit dem Geheimnis seines Anfangs und dem Auftrag seiner Sendung, die das Unbedingte und Unerfüllbare je und je von ihm gefordert hat.

Es war der Zweck dieser Arbeit, die Judenpolitik Friedrichs des Großen und die Wandlung des jüdischen Menschentypus zur Zeit Moses Mendelssohns zu untersuchen. Sie beabsichtigte nicht, die Frage zu beantworten, ob die Veränderung der politischen, der wirtschaftlichen, der sozialen, der kulturellen und der geistigen Situation, die sich damals vollzog, für die Juden eine glücklichere Zukunft einleitete, oder ob auch diese Periode Zeugnis ablegt von der Ambivalenz und der Tragik der jüdischen Existenz. Es galt nur, eine der wichtigsten Epochen der Diaspora mit den nüchternen Mitteln historischer Methoden aufzuhellen, um zu verstehen, warum die Begegnung von Staat und Juden, von Deutschtum und Judentum für die Geschichte der Deutschen und für die Geschichte der Juden von schicksalhafter Bedeutung werden mußte. Sollte es dabei gelungen sein, Schuldiges der Schuld zu überführen und Unschuldiges der Vergessenheit zu entreißen, Gegensätzliches zu versöhnen und Wahres zu bewahren, so hätte diese Untersuchung eine größere Aufgabe erfüllt, als ihr ursprünglich gestellt worden ist.

Basel, im Sommer 1969

Selma Stern-Taeubler

INHALT

Einleitung	VII
Erstes Kapitel Die Juden und das Judentum im Weltbild Friedrichs des Großen.	1
Zweites Kapitel Die Beamtenschaft Friedrichs des Großen und das Judenproblem	11
Drittes Kapitel Die Verfassung der Juden in Schlesien, Ostfriesland und Westpreußen	27
Viertes Kapitel Die Finanzpolitik Friedrichs des Großen	43
Fünftes Kapitel Der Polizei- und Wohlfahrtsstaat	69
Sechstes Kapitel Die Preußischen Rechtsreformen und das jüdische Recht	111
Siebentes Kapitel Der merkantilistische Handelsstaat	134
Achtes Kapitel Die merkantilistische Industrialisierungspolitik	182
Neuntes Kapitel Die Preußische Münzpolitik.	227
Zehntes Kapitel Der Preußische Staat und die jüdischen Gemeinden . .	255
Elftes Kapitel Die öffentliche Meinung und die Judenfrage.	318
Zwölftes Kapitel Der Typenwandel des deutschen Juden zur Zeit Moses Mendelssohns	364
Nachwort	423

Erstes Kapitel

Die Juden und das Judentum im Weltbild Friedrichs des Großen

Die Politik der preußischen Kurfürsten und Könige, die bis zum Regierungsantritt Friedrichs II. das Schicksal der Juden Preußens bestimmt hat, ließ sich unschwer aus dem Charakter der Herrscher und aus der Struktur des jeweiligen Staatstypus erklären. Während die Judenpolitik des Großen Kurfürsten die aufgeschlossene, menschlich freie Gesinnung eines Fürsten offenbarte, für den das Wesen der Duldung darin bestand, daß sie alle duldete, spiegelte sich in der Haltung Friedrich Wilhelms I. den Juden gegenüber die starre altlutherische Gläubigkeit eines Mannes wider, der von ihrer Schuld am Kreuzestod Christi und der Notwendigkeit ihrer Sühne überzeugt war. Die Behandlung der Juden durch den Großen Kurfürsten entsprach den Erfordernissen des frühkapitalistischen, freihändlerischen, stände feindlichen Staatswesens und den bevölkerungs- und finanzpolitischen Erwägungen des Herrschers. Die Gründe, die Friedrich Wilhelms I. Judenpolitik leiteten, waren ebenso sehr durch das dynastische Verlangen des Hauses Hohenzollern nach einem streng zentralistischen, die zerstreuten Länder des preußischen Königtums zu einer engen Einheit zusammenschmiedenden, autoritären Militär- und Beamtenstaat wie durch die steuer- und wirtschaftspolitischen Interessen eines eben sich bildenden merkantilistischen Industriestaates bestimmt.

Die Stellung Friedrichs zur Judenfrage ist ein ungleich schwierigeres Problem. Wie sein schillernder, komplizierter, paradoxer Charakter sich jeder einfachen Deutung entzieht, so ist es nicht möglich, auf Grund seiner staats- und rechtsphilosophischen Schriften, seiner politischen Testamente, seiner persönlichen Korrespondenzen, seiner Gespräche über Staat und Fürstentum, über Herrschaft und Volk, über Religion und Gott seine Judenpolitik zu deuten.

Versuchte man rein theoretisch Friedrichs oft verkündete Lehren von Humanität und Toleranz, von Menschenwürde und Menschenliebe, von

Recht und Gerechtigkeit, von Versöhnlichkeit und Erbarmen in Verbindung mit dem Judenproblem zu bringen, so käme man zu einem sehr günstigen Ergebnis. Der König würde in der Geschichte der Juden die Rolle spielen, die vor ihm Alexander, Cäsar und Cromwell, nach ihm Napoleon gespielt haben. Sie würden in ihm den hochherzigen Fürsten verehren, der sie aus ihrer politischen Gebundenheit befreit und damit ihr Schicksal gewandelt und neu gestaltet hätte.

Es soll die Aufgabe dieses Buches sein zu untersuchen, warum Friedrich diese Rolle nicht übernehmen konnte und auch nicht übernehmen wollte, und warum er trotz alledem – gegen seinen Willen zumeist – zum Wegbereiter der wirtschaftlichen, der kulturellen und damit auch der späteren politischen Emanzipation der Juden geworden ist¹⁾.

Im Gegensatz zu seinem frommen Vater, der zwar Staat und Kirche sachlich und reinlich trennte, in dem königlichen Amte aber eine heilige Berufung sah, in seiner eigenen Person eine von Gott auserwählte majestätische Verkörperung des Staates selbst, hatte für den aufgeklärteren Sohn das Königtum den magischen Glanz, die sakrale Weihe und das Geheimnis des Gottesgnadentums verloren²⁾.

Für Friedrich war der Staat ein nüchternes, auf die Vernunft gegründetes, mechanistisches Zweckgebilde, entstanden aus dem Vertrag einst freier und

¹⁾ Arnold Berney, Friedrich der Große. Entwicklungsgeschichte eines Staatsmannes. Tübingen, 1934.

G. P. Gooch, Friedrich der Große. Herrscher, Schriftsteller, Mensch. Göttingen, 1951.

Gerhard Ritter, Friedrich der Große. Ein historisches Profil. Heidelberg, 1953.

Reinhold Schneider, Die Hohenzollern. Köln und Olten, 1953.

Wilhelm Dilthey, Friedrich der Große und die Deutsche Aufklärung. – Das 18. Jahrhundert und die geschichtliche Welt. Studien zur Geschichte des Deutschen Geistes. Ges. Schriften III. Bd. 2. Unveränderte Auflage. Stuttgart, Göttingen, 1959.

Edith Simon, Friedrich der Große. Das Werden eines Königs. Tübingen, 1963.

Carl Hinrichs, Preußen als historisches Problem. Gesammelte Abhandlungen. Hrg. von Gerhard Östreich (Veröffentlichungen der Historischen Kommission zu Berlin beim Friedrich-Meinecke-Institut der Freien Universität Berlin, Bd. 10). Berlin, 1964.

Richard Dietrich, Kleine Geschichte Preußens. Berlin, 1966.

Harald von Koenigswald, Preußisches Lesebuch. München, 1966.

Hans-Joachim Schoeps, Preußen. Geschichte eines Staates. Berlin, 1966.

²⁾ Friedrichs des Großen Anschauungen von Staat und Fürstentum (Historische Aufsätze. Aloys Schulte zum 70. Geburtstag). 1927.

A. Steiger, Theorie und Praxis in der Verwaltungstätigkeit Friedrichs des Großen, 1740–1756. Diss. Frankfurt, 1925.

gleicher Menschen¹⁾), die freiwillig die herrscherliche Gewalt dem Manne übertragen hatten, „den sie für den Gerechtesten hielten, um sie zu regieren, den Besten, um ihnen ein Vater zu sein, den Menschlichsten, um Mitleid mit ihrem Mißgeschick zu haben, den Tapfersten, um sie gegen ihre Feinde zu beschirmen, kurz, den rechten Mann, um den Staat zu repräsentieren“²⁾).

Er teilte die Vorstellung der Aufklärung von einem konfessionslosen Staat, in dem es nicht auf die religiöse Überzeugung des einzelnen, sondern nur auf den bürgerlichen Gehorsam und die Treue der Untertanen ankam, die Gunst, Schutz und Gerechtigkeit von dem Herrscher zu verlangen hatten, unabhängig von ihren spekulativen Meinungen in Religions-sachen³⁾).

Selbst ein Skeptiker, ein Schüler Lockes und Bayles, ein Eklektiker, der sich weder für ein philosophisches System noch für ein bestimmtes religiöses Bekenntnis entschied, schien es ihm für die Politik völlig belanglos zu sein, ob ein Herrscher gläubig war oder nicht.

Katholiken, Lutheraner, Reformierte, Juden und zahlreiche andere Sekten wohnten in Preußen und lebten friedlich beieinander, schrieb er in seinem Politischen Testament von 1752⁴⁾. Durch die Bevorzugung einer dieser Religionen würden sich sofort Parteien bilden, und es würden heftige Streitigkeiten ausbrechen, die Verfolgungen und schließlich die Auswanderung der Verfolgten bewirkten, wodurch die Nachbarstaaten bereichert und ihre Volkszahl vermehrt würden⁵⁾).

Da keine Religion sich in der Moral viel von der anderen unterscheidet,

¹⁾ Heinrich Pigge, Die Staatskunst Friedrichs des Großen. Festgabe für H. Fricke. 1904.

²⁾ „Betrachtungen über den gegenwärtigen Zustand Europas“. Zitiert bei Julius Nieske, Die Anschauungen Friedrichs des Großen über das Verhältnis von Politik und Moral. Diss. Münster, S. 65. 1922.

³⁾ Friedrich an die Kaiserin von Österreich vom 18. Juni 1746. Siehe: M. Lehmann, Preußen und die Katholische Kirche seit 1640 (Publikationen aus den Kgl. Preuß. Staatsarchiven, Bd. 10, 2. Teil, Nr. 723). 1881.

Heinrich Pigge, Die religiöse Toleranz Friedrichs des Großen. 1894.

Oeuvres Frédéric le Grand. Hrsg. von J. D. E. Preuß, 31 Bände. Berlin, 1846 ff.

R. Koser, König Friedrich der Große. 2. Aufl. Berlin, Stuttgart, 1901 ff.

Die Werke Friedrichs des Großen. Hrsg. von G. B. Volz, 10 Bände. Berlin, 1912–1914.

Klassiker der Politik. Hrsg. von F. Meinecke und H. Oncken, Bd. 5: Friedrich II: Die politischen Testamente. Berlin, 1922.

⁴⁾ Ebenda.

⁵⁾ Friedrichs des Großen Briefe und Schriften, ausgewählt, eingeleitet und erläutert von Richard Fester, Bd. II, S. 62. 1927.

erklärte er ein anderes Mal¹⁾, könnten alle der Regierung gleich recht sein, die von den Untertanen nur verlange, daß sie ihre Pflicht erfüllten und gehorchten.

Haßte er also den religiösen Fanatismus, „der die Völker entvölkert“, aus wirtschaftspolitischen Gründen, so entsprach es seiner philosophischen Überzeugung, die „geistlichen Sachen dem höchsten Wesen zu überlassen“. In dieser Hinsicht seien alle Menschen blind und irrten auf verschiedenen Wegen. Wer von ihnen sei so kühn, daß er den rechten bestimmen wolle?²⁾

Da zudem die ungestörte Ausübung des religiösen Bekenntnisses einen Teil des Glückes der Menschen ausmache, müsse man jeder Religion ihre Rechte und Freiheiten bewahren³⁾. Denn „die Toleranz soll in einer Gesellschaft jedem die Gewissensfreiheit sichern“⁴⁾.

Aus diesen Motiven duldete er – nach dem Vorbild seines Urgroßvaters – alle Sekten, die Wiedertäufer, Pietisten, Herrenhuter, Hussiten, Socinianer, Menoniten, Türken und die schlesischen Schwenkfeldianer, und gewährte allen verfolgten Philosophen und Geistlichen Aufnahme in seinem Lande.

Wie er nach der Anschauung seines Zeitalters einen jeden seiner Untertanen nach seiner eigenen Façon selig zu werden wünschte, wollte er auch ein anderes wichtiges Prinzip der Aufklärung erfüllen: das der Humanität. Sie war nach seiner Auffassung die größte aller Tugenden, und sie sollte besonders denen zu eigen sein, die in der Welt einen hohen Rang bekleideten und daher berufen waren, nach allen Kräften dem menschlichen Elend abzuhelpen und Erbarmen mit den Bedrückten und Unglücklichen zu haben⁵⁾.

Denn die ganze Organisation der Gesellschaft führt zur Menschlichkeit:

¹⁾ Ebenda.

²⁾ Brief an den Prinzen Eugen von Württemberg vom Jahre 1744. In: *Miroir des Princes*, T. IX, p. 6. Siehe auch:

Peter Klassen, *Die Grundlagen des aufgeklärten Absolutismus* (List Studien, H. 4). 1929.

³⁾ Brief an den Kardinal von Sinzendorf, 1741. Bei Friedrich Nippold, *Religion und Kirchenpolitik Friedrichs des Großen*. 1879.

⁴⁾ Brief an Voltaire vom 13. August 1766 (Voltaires Briefwechsel, hrsg. von Käthe Schirmacher, S. 201 ff.). 1908. – O. Ph. Neumann, *Humanitätsideen in Friedrichs des Großen Antimacchiavell* (Monatshefte der Comeniusgesellschaft. Ganze Reihe, XXIII. Bd., S. 152 ff.). 1914.

⁵⁾ Brief an Voltaire vom 8. Januar 1739 (Briefe Friedrichs des Großen, hrsg. von Max Hein, Bd. I. S. 138). 1914.

Karl Siegmars von Galéra, *Voltaire und der Antimacchiavell Friedrichs des Großen* (Hallesche Forschungen zur neueren Geschichte, H. 2, S. 6 ff.). 1926.

die Ähnlichkeit der meisten miteinander, die Gleichheit der Bedürfnisse, die stete Abhängigkeit voneinander, die gemeinsame Not, die die gesellschaftlichen Bande enger knüpft, die angeborene Zuneigung zueinander und der Selbsterhaltungstrieb, der den Menschen Menschlichkeit predigt¹⁾.

Unter dem Einfluß Ciceros, der Stoa, Marc Aurels, Bossuets und Fénelons hielt er noch eine andere Tugend für den Bestand der menschlichen Gesellschaft von größter Wichtigkeit: die der Sittlichkeit. Dieser Sittlichkeit wegen muß der Herrscher als der vorbildliche Führer, als der gerechte Richter, als Mensch unter Menschen, als Gleicher unter Gleichen die Politik der Moral unterstellen und sein Volk zur Befolgung des Sittengesetzes, zur Reinheit der Gesinnung und zu edlen Lebensformen erziehen²⁾.

Liest man diese oft verkündeten Prinzipien, so fragt man sich erstaunt, warum Friedrich die Juden nicht einbezog in diese herrscherliche Milde, dieses königliche Erbarmen? Warum das Mitleid, das er mit den Schwächen der Menschen zu empfinden wünschte³⁾, beim Anblick der schwächsten Klasse seiner Untertanen erstarb? Warum er die Humanität, die man nach seinen Worten für jedes Mitglied des Volkes haben müsse, gerade denen nicht zuteil werden ließ, die der Menschlichkeit am meisten bedurft hätten? Warum er Freiheit und Unabhängigkeit, die nach seiner Überzeugung „zum angeborenen Besitz menschlichen Bewußtseins gehörten“, jenen entzog, die einst, in den Zeiten des Urvertrags, freie und gleiche Menschen gewesen waren?

Man hat manches, was unverständlich in der Haltung und Handlung Friedrichs erscheint, durch die Zwiespältigkeit seines Wesens zu erklären versucht, „bei dem alles immer zusammenspielte oder sich in raschem Wechsel ablöste“⁴⁾, der Drang zum heiteren Spiel und der anmutigen Geselligkeit mit dem Verlangen nach mönchischer Einsamkeit und innerlicher Meditation, die schöne Aufgeschlossenheit und Wärme im freundschaftlichen Gespräch mit der harten Abweisung und der eisigen Kälte, die Träume von Menschheitsbeglückung und ewigem Frieden mit der zerstörerischen Lust des ehrgeizigen Feldherrn am tödlichen Kampf und dem soldatischen Sieg, das sittliche Wollen des grüblerischen Philosophen mit der unbeugsamen Entschlußkraft und dem naturhaft amoralischen Handeln des Staatsmannes.

¹⁾ J. Nieske, Anschauungen Friedrichs des Großen...

²⁾ A. Döring, Friedrich der Große als Morallehrer. In: Preußische Jahrbücher, Bd. 70, 1892. Auch Berney, S. 96.

³⁾ Erich Madsack, Der Antimacchiavell (Historische Studien, H. 141). 1920.

⁴⁾ W. Dilthey, Friedrich der Große und die Deutsche Aufklärung... S. 111.

Aber ist mit diesem Hinweis auf den Unterschied zwischen seiner „Privatseele und seiner politisch-heroischen Seele“¹⁾ des Königs Stellung zur Judenfrage geklärt? Genügt es, auf diese Widersprüche hinzuweisen, um zu verstehen, warum Friedrich, der den Fürsten nicht das Recht zusprach, die Zahl ihrer Sklaven zu vermehren, einen Teil seiner Untertanen in mittelalterlicher Gebundenheit hielt? Warum der Schüler Fénélons, der die Menschen von der ewigen Furcht befreien wollte, eine Anzahl dieser Menschen mit eiserner Zucht und militärischer Härte in Angst vor der Strenge des Gesetzes und der Schwere der Strafe erzog?

Man hat Friedrichs Verhalten auf eine persönliche Abneigung gegen die Juden zurückgeführt, und seine Aussprüche über das auserwählte Volk scheinen diese Feindseligkeit zu bestätigen.

Im politischen Testament von 1752, das für seinen Nachfolger bestimmt war, bezeichnet er die Juden als die gefährlichste aller Sekten, da sie den Handel der Christen schädigten und für den Staat nicht zu gebrauchen seien. Er rät dem zukünftigen Thronfolger zu verhindern, daß sie sich in den Großhandel einmischten und an Zahl zunähmen, ja, er schlägt ihm vor, ihnen das Asylrecht zu entziehen, wenn sie Betrügereien begingen. Im politischen Testament von 1768 spricht er von dem Schaden, den sie durch Wucher, Schmuggel und tausend Schurkereien anzurichten imstande seien, wenn man sie nicht beaufsichtige.

„Weder Juden noch sonst jemand habe ich je verfolgt, trotzdem halte ich es für klug, darüber zu wachen, daß sie sich nicht zu stark vermehren.“

Den Prozeß Voltaires gegen den Juden Hirschel findet er die Affäre eines fripons, der einen filou täuschen will. Dem Etatsminister von Bismarck verbietet er 1746, den betrügerischen Juden Schutzbriefe gegen ihre Gläubiger auszustellen, da dies zu unendlich üblen Folgen gereichen würde²⁾. Ein anderes Mal spricht er von allerhand „Détours“ der Juden und ihren „erfundenen Praetexten“³⁾. Er warnt immer wieder das Generaldirektorium und seine übrigen Beamten, die Judenschaft zu gut zu behandeln, da sie „keinen besonderen faveur meritire“⁴⁾. Dem Geheimen Rat Ursinus rät er,

¹⁾ Eduard Spranger, Der Philosoph von Sanssouci (Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften. Jahrg. 1942, Philosophisch-historische Klasse, Nr. 5). Berlin, 1942.

²⁾ Handschreiben Friedrichs an den Etatsminister von Bismarck. Aktenband Nr. 69.

³⁾ Kabinettsordre an das Generaldirektorium vom 17. XI. 1748. Aktenband Nr. 76.

⁴⁾ Kabinettsordre an das Generaldirektorium vom 15. II. 1743. Aktenband Nr. 12.

mit Abraham Hirschels Fabrikgründung vorsichtig zu sein, „denn es sonst mit ihren Fabriken gemeiniglich nur auf Betrügereien herauszulaufen pflüget“¹⁾).

Dem schlesischen Minister von Hoym, dessen judenfreundliche Gesinnung bekannt war, gibt er einmal zu verstehen²⁾, er wisse schon lange, daß jener eine „geheime Inclination“ für die Juden habe. „Aber auf Meiner Seite denke ich anders, denn wenn die Juden abgeschaffet und an deren Stelle Christen zu die Wirtschaften genommen werden, so ist das zum Besten des Landes.“

Als seine Schwester Ulrike von Schweden ihm berichtete³⁾, sie habe einer jüdischen Hochzeit beigewohnt und sich dabei über die hohe Bildung des auserwählten Volkes gewundert, denn sie habe sich mitten unter Personen von Rang und Stand gewöhnt, antwortete ihr der Bruder spöttisch, er habe nicht erwartet, sie auf einer jüdischen Festlichkeit zu sehen. Er fürchte sehr, die hebräische Musik habe ihre Ohren beleidigt. Die Berliner Juden seien reich, und seit einigen Jahren gefielen sie sich darin, ihren Kindern eine gute Erziehung zu geben, in der Hoffnung, daß Gott eines Tages noch einmal ein Auge auf sein Volk werfen und es zum Herrn des Universums machen werde.

Es liegt auch nahe, an den Einfluß zu denken, den die judenfeindlichen Schriften des vielbewunderten Voltaire, der „Dictionnaire philosophique“, der „Traité de la Tolérance“ und andere auf den König ausübten, der sich jahrelang als Schüler des großen Schriftstellers betrachtete und seine Handlungen als die Frucht von dessen Lehren bezeichnete⁴⁾. Im „Antimacchiavell“ erinnert das Kapitel über die geistlichen Fürstentümer an den fünften Gesang der „Henriade“, in dem der Verfasser sich über den Aberglauben, die Barbarei, die Unwissenheit und Vorurteile des jüdischen Volkes lustig macht und einen Juden die wenig sympathische Rolle eines Hohepriesters spielen läßt⁵⁾. Ebenso wie Voltaire verspottet Friedrich in seinen

¹⁾ Kabinettsordre an Ursinus vom 28. VI. 1754. Geh. St. A. Gen. Dir. Fabriken. Tit. CCXL. Nr. 134a.

²⁾ Kabinettsordre an Hoym vom 7. V. 1780. St.A. Breslau, Pars XV, Nr. 1, Vol. II.

³⁾ Brief vom 11. IV. 1772. Politische Korrespondenz Friedrichs des Großen, Bd. XXXII, S. 102. Abgedruckt in den „Mitteilungen des Gesamtarchivs der Deutschen Juden“, Bd. I/2, S. 105. Leipzig, 1909.

⁴⁾ Madsack, S. 36.

⁵⁾ Karl Siegmar von Galéra, Voltaire und der Antimacchiavell Friedrichs des Großen (Hallesche Forschungen zur neueren Geschichte, H. 2). 1926. – Victor

Schriften die kindischen Fabeln der Religionen, die Dummheit der Masse, die sich durch betrügerische, gewissenlose, ehrgeizige Priester ausbeuten und bestehlen läßt, die absurden Heilslehren der Kirche, die Wunder, die Visionen, die Offenbarungen der Bibel, die Widersprüche und Lächerlichkeit der Kulte und des Ceremoniells, ja den Religionsstifter selbst, den „Homme Dieu“, den „Prétendu Sauveur“, den „Garçon Charpentier Juif“¹⁾ und „die alten prophezeienden Juden, deren kindliche Schwärmerien einst die Welt bewegt haben“.

So ist es auch wahrscheinlich, daß Friedrich Voltaires Kampf gegen Bibel und Judentum mit Eifer verfolgte, diesen im Zeitalter der Aufklärung merkwürdigen Versuch, das Volk des Alten Testaments als Plagiatoren und Nachahmer fremder Kulturen zu entlarven, die Unglaubwürdigkeit der biblischen Erzählungen nachzuweisen, den Anspruch der Juden auf die Einzigartigkeit ihrer Religion zu erschüttern, ihnen jede wissenschaftliche, menschliche, künstlerische und politische Fähigkeit abzusprechen, ihre Unsittlichkeit und ihren Fanatismus, ihre Blut- und Habgier, ihre Verschlagenheit und Treulosigkeit zu enthüllen, ja ihre Religion selbst als unmoralisch und materialistisch abzulehnen²⁾.

Wenn Voltaire dabei von der Absicht geleitet wurde, durch die Widerlegung des Judentums das Christentum zu widerlegen, durch die Offenbarung der biblischen Fälschungen seinen Mitmenschen die Augen über den Wert oder Unwert der jüdischen Religion, der Mutter der christlichen Religion, zu öffnen, so war er auch hier der Zustimmung seines königlichen Freundes gewiß.

Und wenn Voltaire weiterhin die Juden der Gegenwart ebenso ablehnte wie die Juden des Altertums, weil ihr Glaube an ihre Auserwähltheit, ihre

Heydemann, Friedrich des Großen Antimacchiavell. In: Historische Vierteljahrsschrift, XXI. Jahrg., S. 60ff. 1922/3.

¹⁾ Briefwechsel Friedrichs des Großen mit Voltaire. Hrsg. von R. Koser und H. Droysen (Publikationen aus den K. Preuß. Staatsarchiven, 81. Bd., I, II). 1908/09. – Martha Wertheimer, Über den Einfluß Friedrichs des Großen auf Voltaire. Dissertation Frankfurt am Main, 1917. – Alfred von Martin, Motive und Tendenzen in Voltaires Geschichtsschreibung. In: Histor. Zeitschrift, 118. Bd., 3. F., 22. Bd., 1. H. 1917.

²⁾ W. Klemperer, Voltaire und die Juden. 1894. – P. Sakmann, Voltaire als Kritiker der Bibel und des Christentums. In: Zeitschr. für wissenschaftliche Theologie. Bd. 49, H. 3 und 4. 1906. – P. Sakmann, Voltaires Geistesart und Gedankenwelt. 1910. – Georg Brandeis, Voltaire. Bde. I. und II. 1923. – Hanna Emmerich, Das Judentum bei Voltaire (Sprache und Kultur der germanisch-romanischen Völker, Reihe C, Bd. VI).

nationale und religiöse Absonderung, ihr starres Festhalten an alten, längst überholten Bräuchen, ihre mystische Gebundenheit an den Gott der Offenbarung ihm, dem Aufklärer, dem Weltbürger, als reaktionär und mittelalterlich erschienen und geeignet, den allgemeinen Entwicklungsprozeß der Völker aufzuhalten oder zu gefährden, so waren auch diese Vorstellungen der Gedanken- und Empfindungswelt des Königs verwandt.

Trotz alledem aber würde man Friedrich schlecht verstehen, wollte man annehmen, daß seine Judenpolitik von solchen Erwägungen beeinflußt worden ist.

Seine eigene und eigentliche Welt war nicht die Welt der Poesie und der Philosophie, nicht die der abstrakten Vernunft und der Metaphysik. Er flüchtete sich in sie, um sich zu bilden, zu erziehen und zu vollenden, um Trost zu finden, wenn die harte Tatsächlichkeit seines schweren, enttäuschungsreichen und opfervollen Lebens ihn allzusehr bedrückte, wenn eine geforderte rasche Entscheidung ihm das Gleichgewicht der Seele störte, eine militärische oder diplomatische Niederlage ihn an den Rand der Verzweiflung brachte, oder ein Todesfall ihm die Vergänglichkeit alles Irdischen offenbarte. Aber seine philosophischen Maximen und poetischen Ergüsse waren nicht das wahre Spiegelbild seines menschlichen Wesens oder seines staatsmännischen Wollens, noch der klare Ausdruck seiner innersten Erlebnisse und Erfahrungen.

„Mich dünkt, der Mensch ist mehr zum Handeln geschaffen als zum Erkennen“, schrieb er drei Jahre vor seinem Tode an d’Alembert. „Es handelt sich nicht darum, in der Heiligen Schrift zu lesen, sondern die Pflichten des seinem Schöpfer dankbaren Geschöpfes und des guten Bürgers gegen seinesgleichen auszuüben“, äußerte er sich einmal, in einer Zeit, da er sich von der Metaphysik des Philosophen Wolff abgewandt und der empirischen Erkenntnis Lockes zugewandt hatte.

So beschäftigte er sich auch weder mit der Rolle, die das jüdische Volk einst in der Welt gespielt hatte oder noch spielen würde, noch mit der Moral des Dekalogs, an der man, nach seiner Ansicht, schlechterdings nichts aussetzen könnte, weder mit seiner Auserwähltheit noch mit seiner Verdammnis, weder mit seinem Segen noch mit seinem Fluch.

Was ihn an dem ganzen Problem interessierte, war einzig und allein die nüchterne Frage, ob die Judenschaft ein nützliches oder ein schädliches, ein brauchbares oder ein überflüssiges Glied im Ganzen des preußischen Staatskörpers darstellte. Ob es ihm gelingen könnte, ihre kaufmännische Geschicklichkeit, ihren Unternehmmergeist und ihren Wagemut für seine noch unentwickelte, geldarme und industriearme Volkswirtschaft auszu-

nützen. Ob er einen nach eigenen Gesetzen, eigenen Formen, eigenen Begriffen lebenden geschichtlichen Organismus seiner Eigenart berauben, ihn zum Zweck des Staatsnutzens, der Staatsnotwendigkeit und der Staatsraison umwandeln und rationalisieren könnte, damit er an der ihm zugewiesenen Stelle des kunstvollen staatlichen Mechanismus dazu beitrage, aus dem „militärisch starken, aber territorial völlig unfertigen, ja unmöglichen Staatswesen“ die best organisierte und best disziplinierte, die anerkannteste und gefürchtetste Handels-, Geld- und Industriemacht Nordeuropas zu schaffen.