

Manfred Görg

Abraham und die Philister

Abraham mit den Philistern zusammen zu bringen, mutet wie ein Angriff auf die seriöse Geschichtsforschung an. Wie kann eine Überlieferungsgestalt wie Abraham, die dem Werden Israels in der Selbstdarstellung biblischer Schriftsteller vorausgeht, auch nur annähernd jener Periode zugeordnet werden, in der sich mit den Philistern anerkanntermaßen eine Größe präsentiert, die zur größten Herausforderung des noch jungen Gemeinwesens und so auch zum Anlass für die Institutionalisierung des Königtums in Israel geworden ist? Sollten die Philister, wie die Geschichtsforschung zeigt¹, erst im Laufe des 12. Jahrhunderts v. Chr. die Bühne der Weltgeschichte betreten und im 11. Jahrhundert im Durchgangsland zwischen Asien und Afrika Fuß gefasst haben, wie kann ihnen da noch ein „Patriarch“ oder „Erzvater“ mit dem überkommenen Profil eines Abraham über den Weg laufen? Und selbst dann, wenn man, wie es in der neueren bibelexegetischen Forschung mehr und mehr geschieht, auf eine Rückfrage nach der historischen Existenz eines Abraham verzichtet und dafür an eine nachexilische figürliche Konstruktion mit dem Ziel einer gesamtisraelitisch motivierten Rückbindung an eine idealisierte und mit Projektionen behaftete Ahngestalt denken möchte, wäre doch eine Assoziation mit den Philistern eine ebensolche Geschichtsklitterung, die mit einer ernsthaften Rekonstruktion der Geschichte Israels und des Judentums nichts zu tun hätte. Ein Abraham der bloßen religiösen Phantasie könnte nur als Fremdkörper empfunden werden, wenn sie in die Nähe der fest in der Historie verankerten Bedrohung des werdenden Israel gerückt würde.

Und doch erwecken biblische Traditionen durchaus den Eindruck, als wenn die Zeit der Patriarchen, mithin auch die Zeit der Sippe Abrahams, auf der gleichen Ebene zu stehen kommen, wie eine zeitgenössische Philisterherrschaft. Der Blick in das Nebeneinander und Nacheinander einer bestimmten und qualifizierten Motivtradition mag dies verdeut-

¹ Vgl. dazu zuletzt u.a. M. GÖRG, Philister, in: M. GÖRG – B. LANG (Hg.), Neues Bibel-Lexikon III, 2001, 141-143 mit Lit. Ders., Philister, in: D.O. EDZARD (Hg.), Reallexikon der Assyriologie und vorderasiatischen Archäologie X, Lieferung 7/8, 2005, 526-528.

lichen. Es wird sich zeigen, dass die Erinnerung an Abraham so wirkmächtig erscheint, dass sie einen Brückenschlag zu einer scheinbar unvereinbaren Konstellation ermöglicht, um so eine überzeitliche, womöglich noch für heutige Verhältnisse relevante Perspektive erkennen zu lassen.

Im 1. Buch Mose (Genesis) sind drei miteinander verwandte Erzählungen überliefert, die in der Auslegungsgeschichte und Bibelwissenschaft unter der nicht gerade überzeugenden Bezeichnung „Ahnfraugeschichten“ geläufig sind, weil sie von einem nahezu gleichartigen Geschehen um die scheinbar im Zentrum stehenden „Ahnfrauen“ der „Ahnherren“ Israels handeln. Die Jetztfassungen der Erzählungen in Gen 12, 10-20 Gen 20 Gen 26,1-13 widmen sich näherhin durchweg einer mehr oder weniger kritischen Begegnung zwischen einem der Väter Israels und einem benachbarten Herrscher, wobei es jedes Mal um den Anspruch auf die als besonders attraktiv empfundene Frau eines der Väter geht. Während die beiden erstgenannten Texte die Rivalen Abraham und einen ungenannten Pharao (Gen 12,10-20) sowie wiederum Abraham, nunmehr aber im Kontrast mit dem Stadtfürsten Abimelech von Gerar (Gen 20) ins Bild setzen, gehört die Szenerie in Gen 26, 1-13 einerseits dem Abrahamsohn Isaak und wiederum Abimelech, der diesmal aber ausdrücklich als König der Philister erscheint. Im Blickfeld der ersten beiden Episoden steht Sara, ohne dass sie jeweils handelt oder zu Wort kommt, in der dritten Fassung dann Rebekka, ebenfalls ohne subjektive Aktivität. Dabei ist offensichtlich, dass das Interesse von Seiten der Potentaten Pharao und Abimelech an Sara bzw. Rebekka nicht auf disparate Events verteilt werden kann, sondern eine charakteristische Erinnerung zum Beziehungsfeld Israels mit seinen Nachbarn reflektiert. Die wechselseitige Verflechtung der Varianten wird schon darin erkennbar, dass Abraham in allen drei Varianten zitiert wird, doch nur in den ersten beiden handelnd auftritt, während Abimelech lediglich in der zweiten und dritten Variante aktiv ist.

Das literarische Verhältnis der drei „Ahnfraugeschichten“² zueinander wurde in der Regel so verstanden, dass die Textfassungen als „unterschiedliche Ausprägungen einer gemeinsamen, nicht mehr erhaltenen

² Vgl. dazu vor allem den Artikel „Ahnfraugeschichten“ von P. WEIMAR in M. GÖRG – B. LANG (Hg.), Neues Bibel-Lexikon I, 1991, 67f. L. RUPPERT, Genesis. Ein kritischer und theologischer Kommentar 2. Teilband: Gen 11.27-25,18 (Forschung zur Bibel 98), Würzburg 2002, 131-134.

Grundtradition“ gelten sollten, wobei entweder Gen 12, 10-20 oder Gen 26,1-13 als früheste „Ausprägung“ zu sehen wären. Neuerdings wird jedoch bevorzugt ein „wechselseitiges, literarisch bestimmtes Abhängigkeitsverhältnis“ angenommen, das am ehesten auf einer Deutung von Gen 26,1-13 als einer „Grundfassung“ beruht. In dieser Ausgangserzählung sei das „spannungsgeladene Verhältnis zwischen Israel und den Philistern angesprochen“ worden, um dann über die nächstjüngere Variante in Gen 20 mit dem Thema der Kontrahenten Abraham und Abimelech unter dem Gebot der „Gottesfurcht“ zur jüngsten Gestalt in der Erzählfassung Gen 12,10-20 mit ihrer grundsätzlichen und übergreifenden Orientierung zur Rollenbestimmung Abrahams in Verbindung mit Gen 12,1-3 einzumünden³.

Betrachten wir den überlieferungsgeschichtlichen Gang der verwandten Darstellungen einmal besonders unter dem Aspekt der kritischen Begegnung des nicht ortsgebundenen Erzvaters mit dem etablierten Machthaber.

In der Isaak-Abimelech-Variante in Gen 26 zeigt sich ein erzählerisches Nacheinander der Episode um die „Ahnfrau“ und einer weiteren Szenenfolge mit einer ihrerseits mit Hindernissen verbundenen Annäherung zwischen den Parteien. Die mit dem Rückgewinn Rebekkas verbundene Erstarkung der Position Isaaks provoziert zwar seine vorläufige Trennung von Abimelech, die jedoch wiederum über eine mehrstufige Streitszenarie um der beiderseitigen Wasserversorgung willen zu einem Pakt hinüberleitet. Es geht also primär um einen paradigmatischen Akt der Auseinandersetzung zwischen städtischen und nicht-städtischen Ambitionen, die den Philisterkönig zur Anerkennung der Interessen der außerurbanen Bevölkerung führt. Isaaks Rolle ist die eines „Ger“ (vgl. 26,3), d.h. eines mobilen Sippenführers, der sich um Protektion seitens eines mächtigeren Nachbarn bemüht. Es ist jedoch schließlich die Anerkennung des Mitseins Gottes mit Isaak, die den Philisterkönig eine Vereinbarung mit Isaak schließen lässt, die einem förmlichen Friedensschluss gleichkommt (vgl. 26, 28-31). Der Philister als Friedensstifter! Diese Perspektive eines gottgläubigen und versöhnungswilligen Philisters bedeutet nicht nur eine Kehrtwende gegenüber einem allzu negativen Philisterbild, wie es sich angesichts trüber Erfahrungen Israels nahe legen mochte, sondern vor

³ WEIMAR, Ahnfräugeschichten, 67.

allem auch eine Aufwertung des Abrahamssohnes, der zum Träger der Verheißung an Abraham geworden ist. Eben diese Zusage an Abraham geht letztlich in der Friedensbegegnung mit dem Philisterkönig in Erfüllung.

Von eigentümlicher Signifikanz ist nicht zuletzt die namentliche Präsentation der am Friedensschluss beteiligten Personen in Gen 26,26. Der Erzähler nennt hier nicht nur die beiden Bündnispartner, sondern auch die Begleitung des Abimelech, bestehend aus einer als „sein Freund“ (*mr' = hw*) titulierten Person namens Achusat und dem als „Militärchef“ (*sr sb3 = w*) bezeichneten Mann namens Pichol, der bereits in Gen 21,22.32 mit dem gleichen Titel genannt wird, dort aber wohl erst auf Grund seiner Erwähnung in Gen 26,26 seinen Platz gefunden hat. Hier entsprechen die Titel von Achusat und Pichol aller Wahrscheinlichkeit nach der sprachlichen Bedeutung der Namen⁴, allerdings nur wenn man sie auf der Basis einer Sprache deutet, die der Erzähler als Herkunftssprache der Philister ansieht. Die Philister sind nicht nur als Vorposten der Ägypter gedacht und gedeutet, sondern als eine Bevölkerung, die auch kulturell mit den Ägyptern originär liiert ist. So ist es kein Wunder, wenn die weitere Überlieferung die Philister wie auch Ägypter und selbst die Kanaanäer in der sogenannten Völkertafel (Gen 10) zu den Hamiten zählt, d.h. einen gemeinsamen Stammbaum benennt.

So kann nunmehr auch der mit Gen 20 gegebene nächste Schritt der Traditionsbildung nachvollzogen werden⁵. Nicht erst Isaak, sondern schon Abraham soll in einer analogen Angelegenheit gegenüber dem gleichen Kontrahenten agiert haben. Abraham tritt jetzt als eigentlicher Garant für ein gleichstimmiges Bemühen um eine gelassene Beurteilung der Situation auf die Bühne. Schon er kann demnach als Sachwalter eines konfliktlösenden und geordneten Zusammenlebens mit den gefährlichen Nachbarn gelten, gerade wo es um Eingriffe in interne und intime Beziehungen geht. Abimelech steht hier in noch stärkerem Maße als ein gottesfürchtiger Nicht-Israelit da, der in einem Traum erfährt, dass

⁴ Näheres dazu bei M. GÖRG, Die Begleitung des Abimelech von Gerar (Gen 26,26), in: Biblische Notizen. Beiträge zur exegetischen Diskussion 35, 1986, 21-25.

⁵ Eine in methodischer Hinsicht exemplarische Studie zu diesem Textbereich liegt noch immer vor in der Arbeit von Th. SEIDL, „Zwei Gesichter“ oder zwei Geschichten? Neuversuch einer Literarkritik zu Gen 20, in: M. GÖRG (Hg.), Die Väter Israels. Beiträge zur Theologie der Patriarchenüberlieferungen im Alten Testament (Festschrift für Josef Scharbert), Stuttgart 1989, 305-325. Für eine tiefgreifende Verhältnisbestimmung zwischen den Varianten wäre eine ähnlich eingehende Gesamtanalyse aller angehenden Textbereiche wünschenswert.

seine Annahme, Sara sei Abrahams Schwester, auf einem Irrtum beruht. Diese Variante lässt dann ebenfalls eine Vereinbarung Abimelechs folgen, diesmal mit Abraham, bei dem wie in Gen 26 ein weiterer Streitpunkt, nämlich zur Wasserversorgung, geklärt wird. Abimelech ist freilich nicht mehr ausdrücklich als Philisterkönig ausgewiesen, sondern schlicht als Stadtfürst von Gerar, der somit als ein Vertreter des in Erinnerung gebliebenen Stadtstaatensystems der Kanaanäer erscheint. Gerar soll demnach als ein exemplarischer Grenzort angesehen werden, bei dem sich auch ein vitales Interesse der nicht-städtischen Bevölkerung mit dem Anspruch der Stadtbewohner manifestiert. Schon Abraham ist, wie die gewählte Terminologie erkennen lässt, als „Ger“ vorgestellt, d.h. als jemand, der eine Art Schutzbürgerschaft anstrebt.

Mit der dritten Stufe in Gen 12 schließlich weitet sich das geographische und politische Blickfeld aus, da nunmehr ein namenloser Pharaos zum Widerpart Abrahams wird. Damit ist Ägypten zum Inbegriff einer mächtigen Nachbarschaft geworden, mit der sich sogar schon Abraham zu verständigen wusste. Für die Erinnerung Israels verliert demnach auch Ägypten seine Schrecken, da sich der vermeintliche Erzfeind Israels zu einer Partnerschaft mit dem Vater Israels verbinden kann. Die Nähe dieser jüngsten Fassung der „Ahnfraugeschichte“ zu den übergreifenden Formulierungen in Gen 12,1-3 bezeugt einen Stand der Interpretation, der gerade auch die Ägypter in den Kreis der Völker einbeziehen kann, für die Abraham ein Segen sein wird.

Auch der Ort der Begegnung zwischen Abimelech und Isaak/Abraham unterliegt allem Anschein nach einer metaphorischen Sichtweise. Zum einen könnte in dem Ortsnamen eine Anspielung auf den Anspruch auf Schutzbürgerschaft (*ger*) gesehen worden sein, zum anderen spielt dieser Ort auch in anderen Konstellationen eine bezeichnende Rolle. So soll das Tal von Gerar nach 1Chr 4,34-41 von dort friedlich lebenden Hamiten bewohnt gewesen sein⁶. Nach den Angaben der „Völkertafel“ erstreckt sich das Gebiet der Kanaanäer von Sidon bis in den Zugangsbereich von Gerar (Gen 10,19). Die Kanaanäer werden überdies zusammen mit den Kuschiten/Ägyptern und den Philistern zu den Hamiten gezählt. Die ägyptische Präsenz in Gerar würde auch archäologisch fassbar, wenn die Identität des biblischen Ortes mit dem modernen Tel Haror/arab. *tell abu*

⁶ Vgl. dazu u.a. S. MITTMANN, Ri. 1,16f. und das Siedlungsgebiet der kenitischen Sippe Hobab, in: Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins 93, 1977 (213-235) 218.

hurere im westlichen Negev gesichert wäre, da im Zuge der dortigen Grabungen ägyptische Objekte gefunden worden sind. Auf jeden Fall dürfte Gerar als bewusst gewählter Grenzfixpunkt zwischen „dem Weidegebiet der Kleinviehnomaden und dem Kulturland der Sesshaften“⁷ betrachtet worden sein.

In diesem Zusammenhang möchte es erlaubt sein, der in der Bibel bezeugten Konstellation Erzvater – Stadtfürst als eines möglichen Erinnerungselements zur frühen Siedlungsgeschichte und Bevölkerungsstruktur in Südpalästina weiteres Material zur Anschauung der Verhältnisse hinzuzufügen. Seit einiger Zeit ist bekannt, dass zum Erscheinungsbild vorisraelitischer Landesbewohner auch der Typ des Herdenbesitzers in Gestalt des sogenannten „Wulstsaummantelträgers“ gezählt werden darf⁸. Dieser Darstellungstyp findet sich in bemerkenswert deutlicher Ausprägung auf einer Anzahl von Skarabäen der Mittleren Bronzezeit, offenbar in einem Stadium der Vorgeschichte Israels, das noch im Vorfeld der Hyksos Herrschaft über Palästina/Ägypten liegt. Bisher ist der „Wulstsaummantelträger“ als wohlhabender Herdenbesitzer und Repräsentant der kleinvieltüchtenden Bevölkerung noch nicht in einer Zusammenstellung mit einem Vertreter der Stadtbevölkerung bezeugt.

Ein kürzlich bei einer einschlägigen Auktion erworbener Skarabäus zeigt auf seiner Unterseite (Abb. 1)⁹ sowohl einen „Wulstsaummantelträger“ (rechts) wie auch eine thronende Gestalt (links), die mit einem ganz anderen, mehrfach gestuften Gewand und vor allem einer hohen, sich nach oben ebenmäßig verjüngenden Kopfbedeckung ausgestattet ist. Der „Wulstsaummantelträger“ überreicht offenbar dem Thronenden, der nicht ohne weiteres einer bekannten syrisch-palästinischen oder ägyptischen Gottheit zugeordnet werden kann, eher wohl einen (göttlich

⁷ O. KEEL / M. KÜCHLER, Orte und Landschaften der Bibel. Ein Handbuch und Studien-Reiseführer zum Heiligen Land, Band 2: der Süden, Zürich-Göttingen 1982, 136.

⁸ Zu diesem Typus vgl. S. SCHROER, Der Mann im Wulstsaummantel. Ein Motiv der Mittelbronze-Zeit II B, in: O. KEEL – S. SCHROER, Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina / Israel I (Orbis Biblicus et Orientalis 67) Freiburg Schweiz / Göttingen 1985, 49-107. O. KEEL, Corpus der Stempelsiegel-Amulette aus Palästina/Israel. Von den Anfängen bis zur Perserzeit (Orbis Biblicus et Orientalis. Series Archaeologica 10), Freiburg Schweiz/Göttingen 1995, 218f. Zur Forschungsgeschichte sei hier angemerkt, dass offenbar erstmals W.M. MÜLLER, Ein neuer Hetiterkönig?, in: Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft, 1896/4, 192f. auf die Besonderheit dieser Darstellungsweise hingewiesen hat, um dafür allerdings irrtümlich hethitischen Ursprung zu erwägen. Sein Studienobjekt war das Stück British Museum EA 4152, das auch KEEL, Corpus, 207 ohne Hinweis auf die frühe Publikation mit der vorläufigen Nachzeichnung erwähnt.

⁹ Die nähere Beschreibung folgt in einem von mir vorbereiteten Katalog.



Abb. 1

legitimierten?) Stadtkönig oder dessen (vergöttlichten?) Ahnherrn darstellt, eine Art Blumenstrauß bestehend aus Zweig und Lotosblüte. Unterhalb des Straußes erkennt man die Hieroglyphen *nb* und *ʿnh*, die sich zu der Titulatur „Herr des Lebens“ zusammenfügen lassen, wie sie in Ägypten Göttern zugemessen wird, was aber nicht in gleicher Weise für den syrisch-palästinischen Raum gelten muss. Ein weiteres Lebenszeichen steht offenbar zur Seite des „Wulstsaummantelträgers“. Beide Gestalten sind demnach allem Anschein nach durch die Symbolik des Lebens und der Vegetation verbunden, zumal die Lebenshieroglyphe im Ägyptischen lautlich mit der Bezeichnung des Blumenstraußes zusammengeht. Es scheint mir daher erwägenswert zu sein, hier eine Illustration der Gegenüberstellung eines nichturbanen Repräsentanten und eines Stadtfürsten zu sehen, eine Konstellation, die gerade durch ein beidseitiges Interesse an einer schöpferischen und friedlichen Koexistenz geprägt wäre. Vielleicht ist hier von Seiten des „Wulstsaummantelträgers“ gerade auch an eine Bemühung um eine Schutzbürgerschaft im Sinne einer besonderen Protektion durch den Landesherrn zu denken.

Natürlich sind wir mit diesem attraktiven Dokument wohl aus dem 18./17. Jh. v. Chr. noch nicht einem historischen Abraham auf der Spur, dessen Profil sich weiterhin dem Zugriff des Geschichtsforschers entzieht. Den gleichwohl weiterhin legitimen Bemühungen um historische Anknüpfungen in nicht-biblischem Textmaterial¹⁰ kann aber mit unserer Illustration ein Hinweis hinzugefügt werden, der eine vielleicht zeitgenössische Vergesellschaftung widerspiegelt und darüber hinaus eine prägende Nachwirkung auf das Vorstellungsgut von einschlägigen Vätergeschichten entfaltet haben mag.

Kehren wir zurück zu den „Ahnfraugeschichten“, die ja nicht zuletzt deswegen die Überlieferung beschäftigen, weil sie ein ausnehmend anziehendes Bild der Patriarchengattin zeichnen, nicht ohne einen kritischen Seitenblick auf die, gelinde gesagt, unaufmerksame Haltung des Erzvaters¹¹ werfen zu lassen. Schon in der älteren Exegese ist beobachtet worden, dass die „Ahnfraugeschichten“ als „dichterische Ausspinnungen der als selbstverständlich geltenden Gewissheit“ zu betrachten seien, „dass die Patriarchenfrauen überaus schön gewesen sind und daher die Begehrlichkeit der Großen dieser Welt wachrufen mussten“¹². Dass die Rolle der Frau in der Mittleren Bronzezeit, anders als etwa in der späteren Geschichte Israels, und dass darüber hinaus das Verhältnis der Geschlechter zueinander unter einem unerwartet positiven Licht gestanden haben dürfte, ist in der religionsgeschichtlichen Forschung mit Hilfe vor allem der ikonographischen Quellen aus Palästina/Israel eindrücklich herausgestellt worden¹³.

Von diesem Befund ausgehend mag es von Interesse sein, die besondere Herausstellung von Frauen auf Skarabäen der gleichen Periode einzubringen, zumal von solchen Stücken, die der speziellen Attraktivität des weiblichen Geschlechts Rechnung tragen. In ein solches längst vergange-

¹⁰ Vgl. zuletzt etwa D. CARPIN, „Ein umherziehender Aramäer war mein Vater“. Abraham im Lichte der Quellen aus Mari, in: R.G. KRATZ – T. NAGEL (Hg.), „Abraham, unser Vater“. Die gemeinsamen Wurzeln von Judentum, Christentum und Islam, Göttingen 2003, 40-52. RUPPERT, Genesis, 40-53.

¹¹ Zur Kennzeichnung der einschlägigen „Preisgabegeschichten“ als Kritik am Abrahambild vgl. besonders I. FISCHER, Die Erzelterne Israels (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 222), Berlin 1994.

¹² O. EISSFELDT, Achronische, anachronische und synchronische Elemente in der Genesis, in: *Jaarbericht van het Vooraziatisch-Egyptisch Genootschap Ex Oriente Lux: Annuaire de la Société Orientale „Ex Oriente Lux“*, No. 17 (1963), Leiden 1964 (148-164), 153.

¹³ Vgl. hier vor allem O. KEEL – C. UEHLINGER, Göttinnen, Götter und Gottessymbole. Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen (Quaestiones Disputatae 134), Freiburg 1992, 21-54. O. KEEL, Corpus, 218f.



Abb. 2

nes Umfeld auf dem Boden Kanaans könnten dann auch biblische Erinnerungen führen, wie wenn sie mit dem Motiv der schönen „Ahnfrau“ operieren. Als Beispiel einer solchen Präsentation einer Frau offenbar um der sexuellen Stimulation willen sei hier ein entsprechender Skarabäus aus der Mittleren Bronzezeit (II B) präsentiert (Abb. 2)¹⁴. Er fügt sich offenbar gut in eine Reihe von Belegen ein, die einer Gleichstellung von Mann und Frau und der sexuellen Beziehung der Geschlechter sinnfällig Ausdruck verleihen¹⁵, auch wenn hier „nur“ eine Frau zur Darstellung kommt, ohne dass man dabei gleich an eine weitere Variante der vielfach belegten „Zweigöttin“¹⁶ denken müsste. Die aufreizende Pose der sich wendenden Gestalt ist begleitet von den Symbolen üppiger Vegetation, dem Zweig und der Lotosblüte. Leider sind die hieroglyphischen Zeichen noch nicht mit Sicherheit bestimmbar, so dass wir uns hier eines Urteils enthalten.

¹⁴ Eine nähere Beschreibung des Stücks folgt in dem von mir vorbereiteten Katalog.

¹⁵ Vgl. etwa die Gruppe „zwei einander gleichgestellte Figuren“ KEEL, Corpus, 218 § 595.

¹⁶ Vgl. dazu die grundlegende Arbeit von S. SCHROER, Die Göttin auf den Stempelsiegeln aus Palästina/Israel, in: O. KEEL – H. KEEL-LEU – S. SCHROER, Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina/Israel II (Orbis Biblicus et Orientalis 88), Freiburg Schweiz / Göttingen 1989, 89-207. KEEL, Corpus, 210-213.

Wenn es eine relativ frühe Periode gegeben hat, in der die Wahrnehmung der schönen Frau besonders akzentuiert erscheint, wie sie im übrigen ja auch durch die zahlreichen Belege für die sogenannte Zweiggöttin zum Ausdruck kommt, könnte man bei den „Ahnfrauengeschichten“ an ein entsprechendes Erinnerungsmotiv denken, das letztlich aus dieser Periode stammte, um dann in biblischer Rückschau den Traditionen um die Erzeltern Israels eingeflochten zu werden.

Die scheinbar ungeschichtliche Verbindung der Abrahamsippe mit den Philistern gewinnt auf dem hier aufgezeigten Hintergrund eine übergeschichtliche Dimension, da es letzten Endes um die Koexistenz Israels mit den mehr oder weniger etablierten Nachbarn geht. Gerade angesichts schier unlösbar erscheinender Probleme in der politischen Gemengelage des Nahen Ostens heutzutage könnte es von Interesse sein, das biblische Modell einer Partnerschaft in der Vorvergangenheit der eigentlichen Volkwerdung Israels zum Anlass für eine Neubesinnung zu nehmen, um sich so die Unverzichtbarkeit eines überlebenswichtigen Arrangements zwischen den Bevölkerungsteilen vor Augen stellen zu lassen. Dass es gerade die Palästinenser sind, die den Namen der Philister als Namengeber für „Palästina“ weitertragen, ohne mit diesen ethnisch verwandt zu sein, ist vielleicht ein bemerkenswertes Signal der Geschichte an die Träger des politischen Lebens, die sich immer wieder zur Aufgabe machen müssen, dem erwählten Volk inmitten seiner Nachbarn ein Wohnen in Sicherheit zu garantieren.