

יואל – זמנו ומשמעותו

פרופ' אליהו עסיס

מעובד מתוך הספר: יואל – בין משבר לתקווה

שאלת זמנו של יואל

מכל הנביאים במקרא דומה כי קביעת זמנו של יואל היא הקשה ביותר. בניגוד לספרים אחרים במקרא אין בספר יואל קביעה בימי מי ניבא הנביא או באיזו תקופה. אף אין בספר אזכור של אירוע היסטורי מסוים שאפשר בנקל לקבוע על פיו את זמנו. בהיעדר נתונים במקרא הציעו מדרשים זיהויים מספר לנביא. יש מדרשי חז"ל שקבעו את זמנו של הנביא על פי שמו, ויש שקבעו את זמנו על סמך היעדר ציון המלך אשר בימיו ניבא.

על פי כיוון אחד במדרש, הנביא יואל מזוהה עם יואל בנו של שמואל הנביא. כך במדרש במדבר רבה (פרשת נשא פרשה י', ה, עמ' לז):¹

'דְּבַר ה' אֲשֶׁר הָיָה אֶל יוֹאֵל בֶּן פְּתוּאֵל' זה שמואל למה נקרא שמו פתואל שפיתה להקב"ה בתפלתו.

במדרש אחר עולה כי יואל ניבא בימי מנשה (סדר עולם רבה כ, עמ' מד):²
 יואל ונחום וחבקוק נתנבאו בימי מנשה, ומפני שלא היה מנשה כשר, לא נקראו על שמו, וכן הוא אומר 'וַיִּדְבֹר ה' אֶל מְנַשֶּׁה וְאֶל עֲמוּ וְאֶל הַקְּשִׁיבִי, וַיִּבֹא [ה'] עֲלֵיהֶם אֶת שְׂרֵי הַצָּבָא' וגו' (דה"ב לג י-יא).

ככל הנראה הבסיס לדעה זו הוא העובדה ששמו של המלך שבימיו ניבא יואל אינו נזכר, בניגוד למרבית הנביאים במקרא. המדרש מסביר את היעדר שמו של המלך בכך שהמלך שבימיו ניבא יואל היה מלך רשע והמקרא ביקש במכוון שלא להזכיר את שמו בסמיכות לשמו של הנביא. דעה אחרת היא שיואל ניבא בימי המלך יהורם במהלך שבע שנות הרעב שגזר אלישע.³

דעה יוצאת דופן מצויה בפסיקתא דרב כהנא (מהדורת מנדבוים, עמ' 278):
 א"ר חננה בריה דר' אבא בשמונה מקומות כתיב יאמר אלהיכם, כנגד שמונה נביאים שנתנבאו לאחר בית המקדש, ואילו הן: יואל, עמוס, צפניה, חגי, זכריה, ומלאכי, יחזקאל וירמיה.

על פי הדעה הזו, שמונה הנביאים המנויים ניבאו לאחר חורבן בית המקדש.⁴ דעה זו היא ייחודית בספרות הרבנית, ונראה לי שהיא לא עמדה לפני פרשני הביניים, אשר אף לא אחד מהם מתייחס לדעה זו.

גם בקרב פרשני ימי הביניים חלוקות הדעות. רש"י מזכיר את שלוש הדעות שהוזכרו לעיל לגבי זמנו של יואל ונראה כי הוא סובר שיואל הנביא הוא בנו של שמואל: "יואל בן פתואל – בן שמואל הנביא (ראה שמ"א ח ב), שפיתה לאל בתפילתו (ראה שו"ט פ א)". רש"י הוא היחיד בפרשני ימי הביניים שקיבל זיהוי זה. מסתבר שזיהוי זה אינו מתבסס אלא על זהות השם בלבד, ואין בספר שמואל או בנבואת יואל נתון כלשהו היכול לתמוך בכך. אכן ראב"ע מתנגד לפירוש זה במפורש: "אין לנו דרך לדעת דורו, ולפי הפשט איננו בן שמואל". גם אברבנאל מתנגד לפירוש זה וסובר ששמואל ופתואל אינם שם אחד, ומה עוד שהמקרא מעיד שבניו של שמואל לא הלכו בדרך ה'. ראב"ע עצמו אינו מציין זמן שבו ניבא יואל, וכן גם רבי ישעיה מטרני ורבי אליעזר מבלגנצי.

רבי יוסף קרא סבר שיואל ניבא בימי המלך יהורם ואלישע הנביא בתקופת שבע שנות הרעב: דבר ה' אשר היה אל יואל בן פתואל – שנינו בסדר עולם⁵ שיואל בן פתואל נתנבא נבואה זו בימי יהורם בן אחאב ובימי אלישע.

גם רד"ק לא הכריע בדבר ומשלוש השיטות של חז"ל שלעיל הוא משמיט רק את זו המזהה את יואל עם בנו של שמואל.

אברבנאל סבור שיואל ניבא בזמנו של הושע ולפני עמוס. לדעתו סדר זמנם של הנביאים בתרי עשר הוא משמעותי, אם כי אין זה העיקרון הבלעדי של סידור הספרים. הוא גם מתחשב בדעת חז"ל בסדר עולם רבה, וסבור שיואל האריך ימים ושסוף נבואתו היה בימי מנשה.⁶

גם רבי יוסף אבן קספי סובר שבפרק ד דיבר הנביא על מלכות בית חשמונאי, אך גם הוא אינו יכול להכריע בדבר זמנו של יואל. לדעתו יואל ניבא בזמן שבית המקדש היה קיים, אך אין הוא קובע שהיה זה בימי הבית הראשון דווקא, כדעתם של הפרשנים האחרים: "והיה להם בית המקדש, אם ראשון או השני, כמו שמבואר מדבריו". הוא נוטה לקבוע שהנביא חי בימי הבית השני: "רק שנבא תחלה מאורע הארבה שהיה מדעתי בזמן בית שני, אם בממשלת החיה השנית או בשלישית".

גם בקרב חוקרים נטושה מחלוקת בדבר זמנו של הנביא. יש שהקדימו את זמנו לזמנם של ראשוני נביאי הכתב במאה התשיעית לפנה"ס,⁷ ויש שאיחרו אותו לסוף תקופת הנבואה.⁸ מגוון גדול של שיטות הוצעו בטווח בין שני זמנים אלה.⁹ הקושי הרב לקבוע את זמנו של הנביא גרם לכך שיש שהשאירו את השאלה פתוחה,¹⁰ אך מוצא זה לוקה בחסרונות גדולים. אי אפשר להבין את דבריהם של הנביאים על בוריים אלא על הרקע ההיסטורי שהם פעלו במסגרתו. לעולם אומר הנביא את דבריו בתגובה למציאות קיימת, ולפיכך כדי להבין את דבריו יש לברר את פרטיה של המציאות שבה פעל.

חוקרים אחדים אחזו בשיטה שיואל פעל לפני חורבן המקדש הראשון בשנת 586 לפנה"ס,¹¹ אך הדעה הרווחת כיום היא שיואל פעל בתקופת שיבת ציון.¹² בפרק זה אני מתכוון להציג את האפשרות שיואל פעל בתקופת החורבן, בין 538-586 לפנה"ס. שלוש האפשרויות האלה שונות בתכלית זו מזו, ומשמעות דברי הנביא תשתנה מאוד לפי כל אחת מהן. האם פעל הנביא לפני החורבן, בתקופה שבה היה העם יהיר ובטוח שלא יאונה לו כל רע, או שמא פעל על רקע תקופה של ייאוש מוחלט בעקבות החורבן. או שמא פעל בתקופת הבית השני,

בזמן שבו החלו ציפיות העם להתממש באופן חלקי, והיה צורך בעידוד העם. משמעות דברי יואל תשתנה בקריאתם על רקע כל אחד מהרקעים ההיסטוריים השונים האלה ועל כן אין מנוס מהתמודדות עם שאלת זמנו על אף הקושי להכריע בדבר.

בהיעדר תאריך בספר, יש שניסו לקבוע את זמנו של יואל על פי מקומו של הספר בסדר הנביאים בתרי עשר.¹³ אכן, בקובץ זה יש יסוד כרונולוגי מסוים בסדרם של ספרי הנביאים. הנביאים הושע, עמוס ומיכה, אשר זמנם הוא המאה השמינית לפנה"ס, מופיעים בחלק הראשון של הקובץ. נחום, צפניה וחבקוק, אשר זמנם המאה השישית לפנה"ס, מופיעים במרכז הקובץ. חגי, זכריה ומלאכי, אשר זמנם הוא לאחר שיבת ציון, חותמים את הקובץ. סדר כללי זה של הנביאים אינו כולל את כל נביאי הקובץ. כך, למשל, על פי הדעה הרווחת במחקר, עובדיה הוא נביא מאוחר ואינו קודם למיכה. מסתבר כי עקרון הסידור הכרונולוגי אינו היחיד בקביעת סדרי הספרים.¹⁴ עיקרון אחר, למשל, הוא סידור על פי קישורים אסוציאטיביים. על פי עיקרון זה הוסבר מיקומו של יואל בין הושע לעמוס. לקראת סופו של הושע נאמר: "יִשְׁבוּ יִשְׁבֵי בְצִלוֹ יַחֲיוּ דָגָן וַיִּפְרְחוּ כִגְפֵן זָכְרוּ כִיִּין לְבָנוֹן". במקביל לכך ביואל א-ב מדובר על היעדר הדגן והגפן בגלל מכת הארבה, למשל א י: "כִּי שָׁדַד דָּגָן הוֹבִישׁ תִּירוֹשׁ אֲמָלֵל יִצְהָר". יואל ד טז מצוטט בעמוס א ב: "[ו]ה' מְצִיֵן יִשְׂאָג וּמִירוֹשָׁלַם יִתֵּן קוֹלוֹ".¹⁵ מעבר לזה, יש לציין שככל הנראה רווחו סדרים שונים לתרי עשר. כך למשל בתרגום השבעים הסדר הוא: הושע, עמוס, מיכה יואל, עובדיה, יונה, נחום, צפניה, חבקוק, חגי, זכריה מלאכי.

גם שמו של הנביא אינו יכול לסייע בזיהוי האיש, או בקביעת זמנו, משום שנעשה שימוש בשם זה בתקופות מוקדמות וגם מאוחרות של המקרא. חוקרים הצביעו על נקודות רבות בספר שיכולות לרמוז על זמנו של הנביא, אולם מרבית הטענות אינן עומדות במבחן הביקורת. למשל, יואל מתייחס לחומה (ב ז, ט), אך אין זה רומז לתקופה שאחרי תיקון חומת ירושלים על ידי נחמיה כדעתם של מספר חוקרים,¹⁶ שכן חורבן העיר לא כלל בהכרח הריסה מוחלטת של חומותיה.¹⁷ גם אי ההתייחסות של יואל למלך אינה קובעת שהנביא חי בתקופה שבה המלכות כבר לא הייתה קיימת, שכן אפשר שנושאי נבואותיו של יואל לא נקשרו במלך.¹⁸ כך, למשל, גם נחום אינו מזכיר מלך, אף כי ברור שפעל לפני החורבן. בהמשך לטענה זו יש לקבוע כי אי אפשר לחשוף מתוך הספר את המבנה השלטוני ביהודה. אין ראיות בספר להנהגה תיאוקרטית, שהכוהנים או הזקנים הם מנהיגי האומה. האזכורים של קבוצות אלה הם רק על איסוף העם על ידי הזקנים, ולצורך תפילה וצום שנערכו על ידי הכהנים, ואין להסיק מאזכורים בודדים אלה על המבנה השלטוני בתקופת יואל.¹⁹

ממקומות רבים בספר עולה שבית המקדש בנוי ועומד על תלו: א ט; יד טז; ב יז; ד יח. בהסתמך על אזכורים אלה שללו רבים את תקופת החורבן, בין 516-586 לפנה"ס, כזמנו של יואל.²⁰ מכאן רבי יוסף אבן קספי, כמרבית החוקרים, נקטו אחת משתי אפשרויות: יואל פעל לפני החורבן של המקדש בשנת 586 לפנה"ס²¹ או פעל לאחר הבנייה המחודשת של המקדש בשנת 516 לפנה"ס. כיום הדעה הרווחת במחקר היא שיואל ניבא בתקופת הבית השני.²² אכן, על פי הנבואה בפרק ד אפשר בסבירות גבוהה למקם את הנבואה בתקופה שלאחר חורבן הבית הראשון. פסוקים א-ב בפרק ד מניחים שההגליה של יהודים כבר התרחשה ושהם חיים בגלות. הפסוקים מדברים על שבות יהודה וירושלים, על פיזור ישראל על ידי הגויים, ועל חלוקת הארץ. ד א-ב: "כִּי הִנֵּה בְּיָמֵינוּ

ההמה ובעת ההיא אשר אשוב [אשיב קרי] את שבות יהודה וירושלם... ונשפטי עמם שם על עמי ונחלתי ישראל אשר פזרו בגוים ואת ארצי חלקו".²³

קשרים משמעותיים בין יואל לבין הנבואה המאוחרת, במיוחד הקשר ליחזקאל, מחזקים את קביעת זמנו של יואל לאחר החורבן. נבואת יואל על ההתנבאות ההמונית ושפיכת רוח ה' על כל בשר (ג א-ב) דומה לדברי יחזקאל בלט כט: "אשר שפכתי את רוחי על בית ישראל". דברים אלה של יואל מזכירים גם את נבואת יחזקאל על העצמות היבשות בפרק לז, במיוחד בפסוק יד. תיאורי ליקוי המאורות של יואל בג ז, מקבילים ליחזקאל לב ז.²⁴ מסתבר כי גם התיאור של המים היוצאים מבית ה' להשקות את נחל השיטים (ד יח) מבוסס על נבואת יחזקאל מז א-יב.²⁵

ההתייחסות של יואל למצרים, אדום, צור וצידון ובמיוחד ליוון מתאימות מאוד לתקופה החל מהמאה השישית ואילך.²⁶ בעבר סברו רבים שהאזכור של יוון בספר מעיד על כך שחובר בתקופה ההלניסטית.²⁷ בגלל האזכור של יוון סברו רבים מפרשני המקרא בימי הביניים שהספר הוא נבואה על תקופת החשמונאים, ואף לאחריה. כך למשל אברבנאל בתחילת פירושו ליואל, ראב"ע בפירושו לד יט, רד"ק בפירושו לד יט, וכן ר"י אבן כספי בפירושו לא א; ג א-ג; ד א-ב. במחקר היום תפיסה זו ככלל אינה מקובלת. ההתייחסות ליוון היא כאל עם מרוחק ולא עוין, אשר עמם סחרו צור ופלשת בסחר בני אדם.²⁸ חוקרים כבר עמדו על כך שמציאות זו מתאימה ביותר לאמצע המאה השישית לפנה"ס.²⁹ תיאור דומה של יוון הסוחרים בבני אדם מצוי בנבואות יחזקאל נגד צור בפרק כז יג. גם "שבא" המוזכר ביואל ד ח נזכר באותו מקור ביחזקאל (כז כב). בשני המקורות יש כנראה התייחסות לערוץ המסחר בין יוון לשבא שעבר דרך ארץ יהודה.³⁰

האזכורים של אדום, מצרים, צור וצידון ופלשת, יכולים להתייחס לתקופות שונות, גם בימי הבית הראשון, אך גם לתקופה שלאחר החורבן. עמים אלה מוזכרים על ידי יחזקאל. אדום ופלשת נזכרים בכד יב-יז. יחזקאל מנבא על מצרים בהרחבה רבה בפרקים כט-לא. זיקה בין דברי יואל על מצרים בפרק ד יט אפשר למצוא ביחזקאל כט יב. מצרים, פלשת ואדום נזכרו בדבריו של הנביא עובדיה, שגם הוא ככל הנראה נביא בתר החורבן.³¹ אפילו אי ההתייחסות לבבל, אשר נתפרשה על ידי חוקרים מסוימים כעדות לאיחורו,³² דווקא מתאימה ליחזקאל, אשר גם הוא אינו מזכיר פורענות לבבל. קשה לדעת מדוע לא התייחסו שני נביאים אלה לבבל.³³ אולי משום שהם ראו את בבל כמבצעת את רצון האל, ועל כן חסינים מביקורת. אולם לדעתי הסבר זה אינו משכנע. אנו יכולים לציין את ספר שמות, ואת ישעיהו, אשר רואים במצרים ובאשור את שליחי ה', ובכל זאת מנבאים פורענות לעמים אלה. נראה לי כי ההסבר הסביר הוא שיחזקאל, וכנראה גם יואל, לא היו יכולים לדבר כנגד האימפריה הבבלית, אשר תחת חסותם חיו.³⁴ בין כך ובין כך אי-אזכורה של בבל ביואל מתאים גם לאפשרות שיואל נבא לאחר החורבן.

קביעת זמנו של יואל לאחר החורבן נתמכת לדעת מספר חוקרים גם בשפה של הספר הדומה לשפה של ספרי המקרא המאוחרים.³⁵ לעומת זאת ערערו לאחרונה יונג ורזטקו על כך, והראו שהעדויות הלשוניות אינן תומכות בתיארוך בתר חורבן, אף כי אין הם טוענים שהספר התחבר לפני החורבן, אלא טוענים שאם התחבר

לאחר החורבן הרי שהספר כתוב בסגנון של העברית הקדומה שבה השתמשו בתקופת שלפני החורבן של הבית הראשון.³⁶ ישנם קשרי לשון וסגנון בין יואל ובין ספרי נבואה אחרים, ואלה הביאו חוקרים למסקנה שיואל מאוחר ושהשתמש בדבריהם של נביאים אחרים.³⁷ כאמור לעיל, דעה זו משתקפת במדרש בפסיקתא דרב כהנא, על הפטרת נחמו (מנדלבוים, עמ' 278).

המסר המרכזי של יואל על רקע זמנו

הטענות שהעלו חוקרים לביסוס הדעה שיואל חי לאחר החורבן בשנת 586 לפנה"ס חזקות מאוד בעיניי, אך כאמור, לטעמי נשארה פתוחה השאלה מתי לאחר החורבן פעל הנביא, לפני שיבת ציון, אחריה, או לאחר בניין המקדש השני. בהיעדר עדויות היסטוריות קונקרטיות וכדי לקבוע זמן מדויק יותר אני מבקש לבחון את הנושא בדרך הפוכה מהרגיל: לחשוף את משמעותם של דברי יואל ואת מסריו המרכזיים של הנביא, ואז לבחון את הרקע ההיסטורי המשוער אשר כנגדו מתייחסת היצירה.³⁸

כאשר נעיין בתכניו המיוחדים של הספר נוכל לקבוע את הרקע ההיסטורי אשר בו דברי הספר מתבהרים ביותר. ספר יואל עוסק בשני נושאים: בנושא הארבה (פרקים א-ב) ובנושא הישועה המדינית לאחר החורבן (פרקים ג-ד). חוקרים כבר עמדו על קשרים רבים בין שני החלקים.³⁹ אני רוצה לעמוד על חמישה נושאים אשר מייחדים את שני התחומים שיואל מטפל בהם, והם מאפיינים את יואל בהשוואה לנביאים אחרים.

הנושא הראשון הוא היעדר תוכחה בספר. אחד המאפיינים המובהקים של הנבואה הקלאסית הוא התוכחה שהם העבירו לעם ולמנהיגיו.⁴⁰ התוכחה היא לב ליבה של הנבואה החל מהנבואות שמן המאה השמינית לפנה"ס. יואל הוא יוצא דופן בכך, ואליו מצטרף עוד נביא אחד – עובדיה, אך ממנו יש במקרא 21 פסוקים בלבד. על רקע היעדר התוכחה בספר מתבלט הנושא השני שיעלה לדיון כאן, והוא מסר העידוד של יואל לעם שה' נמצא בקרבם. הנושא השלישי הוא הציטוט הארוך של מענה אלוקים (ב יח-ז) לתפילת הכוהנים (ב ז). הרביעי הוא ייחודה של תפילת הכוהנים בב יז. תפילה זו מתייחדת בכך שאין היא נאמרת בפועל, אלא היא תיאור של תפילה שתיאמר בעתיד. תפילה זו מתייחדת גם בכך שאין בה וידוי, ציון של חטא, או תשובה של העם על חטא. והחמישי הוא מרכזיותו של הפולחן והמקדש בדבריו של יואל. אני מבקש להראות כי עיון בנושאים מרכזיים אלה בספר מחזק את התפיסה שיואל פעל ביהודה לאחר החורבן ולפני שיבת ציון, היינו בין 538-586 לפנה"ס.

1. היעדר תוכחה בנבואות יואל

הנביא יואל מאופיין בכך שאין בדבריו שום תוכחה לעם. נביאי הבית הראשון הוכיחו את העם על חטאיהם הלאומיים והמוסריים. לעומת זאת, יואל קורא לעם לערוך צומות (א יד; ב טו) והוא מקונן על כך שאי אפשר להביא מנחות למקדש (א יג, טז; ב יד). חוקרים רבים הסיקו מכך שיואל הוא נביא מנוון, ושנבואותיו הן ברמה נמוכה מאוד בהשוואה לנביאים הגדולים של הבית הראשון.⁴¹ אולם נראה ששורשה העיקרי של תפיסה זו הוא ביחס השלילי שחוקרים, בעיקר לאחר וולהאוזן, ייחסו ליהדות הבתר-גלותית, וזאת מתוך מניעים דתיים

לראות בנצרות את המשכה של היהדות הקלאסית.⁴² עמדה זו בוודאי אינה משקפת את תפיסתו של יואל. יואל אינו מוכיח את העם על כך שהם אינם צמים, וכן אין הוא מוכיח אותם על כך שאינם מביאים קרבנות או מנחות. יואל בעצם אינו מוכיח את העם כלל, ונושא הפולחן אינו מרכזי בדבריו.

אכן, דרישתו המדויקת של יואל מהעם אינה ברורה, ונחלקו החוקרים בעניינה. הפרשנים על פרק ב' יב קובעים בדרך כלל שאלוקים מצפה מהעם לחזור בתשובה, אבל, כמו במקרא עצמו, אין הם מצביעים על החטא שהעם חטא. חוקרים שונים ניסו לנחש מהו החטא של העם בספר יואל. וולף טען שחטאו בכך שלא עבדו את האל בכנות.⁴³ מתוך הביטוי "שבו עֲדֵי" (ב' יב) אהלשטרומ מסיק שהפולחן של העם היה בעל אופי של סינקרטיסמוס, כלומר שלא עבדו את ה' לבדו, אלא עבדו גם אלים אחרים, בדומה לתוכחה של הושע בפרק ב.⁴⁴ לדעת וונקה, הביקורת היחידה ספר יואל מצויה בפרק ב' פסוק יב ואילך, אשר לדעתו מוכיחים את העם על התעסקות היתר שלהם בהיבטים החיצוניים של הפולחן, במקום לשים לב לדבר ה' כפי שהושמע מפי הנביאים.⁴⁵ רדיט סבור שהבעיה שעמה מתמודד יואל היא היעדר המנהיגות.⁴⁶ ויליאמסון סבור שיואל (ב' יב-יד) קורא לעם לשוב בתשובה שלמה בתחום המוסרי.⁴⁷ ראויים לציון דבריהם הכנים של קרנשאו וברטון אשר מודים שאין אנו יודעים במה חטאו יהודה בימי יואל, אם בכלל חטאו.⁴⁸

חוקרים מעטים הולכים בדרך נכונה לטעמי. כוגן סבור שאין ביואל תוכחה, ושעיקר תכליתו של הנביא להפיח בעם תקווה ולהחזירם לאלוקים, כנגד הדיכאון שאחז בעם בגלל פגעי הטבע שחוו.⁴⁹ גם סימקיניז סבור שאכן אין שום טענה של חטא בספר יואל. לדעתו, התביעה של יואל אינה לשוב מחטא, אלא תביעה מהעם לכבד את ה' באמצעות פעולות של אבל כדי שיחזיר להם את כבודם.⁵⁰ אינני מסכים לגמרי למודל של כבוד/בושה שהציע סימקיניז, אולם לדעתי הוא וכוונתו צודקים בטענתם שיואל אינו מטיף לחזרה בתשובה, ושהמטרה של הנביא היא לטעת בעם מסר של תקווה.

ההסבר לכך שיואל אינו מוכיח את העם אינו טמון בתפיסתו של יואל לעומת תפיסת נביאי הבית הראשון.⁵¹ ההבדל טמון ברקע השונה שבו פעלו נביאי הבית הראשון לעומת נביאי הבית השני. נביאי הבית הראשון פעלו לפני החורבן, ומול עם אשר חלקו הגדול היה בטוח בכך שלא יאונה לו כל רע. כנגד זאת, נביאי הבית הראשון הוכיחו את העם בעוצמה גדולה, מתוך ניסיון להביא לשינוי בדרך ההתנהגות של העם ובתפישותיו. נביאי הבית השני, ובמיוחד אלה שפעלו בתקופת החורבן, עמדו לפני עם מיואש, לנוכח חורבן וקשיים מרובים. לאחר החורבן ראו הנביאים את תפקידם העיקרי במתן תקווה לעם ובפתיחת אופק לתקופה חדשה.⁵² אני מסכים עם דעת רבים שעובדיה ניבא בתקופת החורבן.⁵³ גם בדברי נביא זה אין תוכחה לעם, אלא בעיקר נבואת פורענות לאדם, אשר בעקיפין נועדה לנחם את העם לאחר אירועי החורבן הקשים. חגי, נביא הבית השני, אמנם אינו מוכיח את העם, אבל הוא מאיץ בעם לפנות את המקדש. מרבית דבריו של זכריה אינם תוכחה, אף כי התוכחה אינה נעדרת לגמרי מהספר. היעדר כל תוכחה ביואל תואם את התפיסה שהוא חי בתקופת החורבן, בעת שהעם היה שרוי בייאוש עמוק ולא היה מקום להוכיח אותם ולבקרם.

2. עידוד העם שה' עדיין בקרבו אף לאחר החורבן

על רקע היעדר התוכחה ביואל, מתבלט אחד הדגשים העיקריים בספר והוא הרעיון שה' נמצא בקרב ישראל. רעיון זה נמצא בשני מוקדים של הספר. דעה רווחת היא שחלקו הראשון של הספר – פרקים א-ב – עוסק בנושא הארבה. חלק זה נחתם בתפילה של כוהנים אל ה', המסתיימת בתחינה: "לְמָה יֵאמְרוּ בְּעַמִּים אֵיךְ אֱלֹהֵיהֶם" (ב יז). בעיית הארבה עולה כאן בהקשר תיאולוגי רחב, והוא שמכת הארבה מעידה על היעדרו של ה', ועל כן התפילה של הכוהנים מונעת תחושה של היעדר ה' בקרבם (ב יז). רעיון זה מקבל ביטוי נוסף במענה של ה' לתפילת הכוהנים, בב כז: "וַיִּדְעֶתֶם כִּי בְקֶרֶב יִשְׂרָאֵל אָנִי וְאָנִי ה' אֱלֹהֵיכֶם וְאֵין עוֹד וְלֹא יִבְשׁוּ עַמִּי לְעוֹלָם". בדברי ה', אשר הם מענה לצרת העם, עולה שוב שהתחושה שהעם חי בה היא שה' אינו בקרב ישראל.⁵⁴ יתר על כן, אם נאמר שדברי ה' החיוביים הם מענה לתחושה של העם יש להבין שדברי ה': "וְאָנִי ה' אֱלֹהֵיכֶם וְאֵין עוֹד" מתייחסים לתחושת העם שה' אינו האל שלהם.

סופו של חלקו השני של הספר (פרקים ג-ד), שהוא גם האקורד האחרון שלו, תואם את התחושה הזו של העם ואת המסר של הנביא כנגדה. הספר נחתם בדברי הנביא: "וְהָיָה שִׁכְן בְּצִיּוֹן" (ד כא). אמירה זו, שה' שוכן בציון, רלוונטית כאשר היא עומדת כנגד תחושת העם שה' כבר אינו שוכן בציון.

בשני מוקדים מרכזיים של הספר מתגלה שהעם שאליו פונה הספר הוא עם אשר חש שה' נטשו, והוא זקוק לעידוד של הנביא שה' מצוי בקרב. מסר מרכזי זה של יואל מתאים מאוד אם נקבל את הדעה שיואל הוא בן תקופת החורבן, חש שהעם מיואש וסבר שמשמעות החורבן היא שה' עזבו.⁵⁵

ממקורות מקראיים רבים עולה כי בעקבות החורבן העם היה שרוי בייאוש משום שסבר שה' עזבו. תחושה זו עולה בכתבים נוספים שמשקפים כולם את המציאות שלאחר החורבן, ואשר כנגדה פעלו משוררים ונביאים. כך עולה ממגילת איכה, ובייחוד מהקינה השלישית. קינה זו מתארת את רגשותיו של המקונן שה' הוא אויבו, ושאי אפשר לפנות אליו לישועה, ועל כן אפסה תקווה. כנגד זאת באה הקביעה בפסוק יא, שה' לא יזנח לעולם.⁵⁶ תחושת העם משתקפת גם בדברי הנביאים, בני תקופת החורבן, ונביאי בתר החורבן אשר באו לעודד את העם שהאל לא עזבם. כך ביחזקאל לז משתקפת תחושת העם שהם לא יגאלו. תחושה זו עולה גם בירמיהו לג כג, ובמקומות רבים בישיעהו השני. כנגד תחושה זו ביקשו נביאים אלה לקבוע שהקשר בין העם לבין האל לא ניתק עם החורבן. גם טענת העם המשתקפת במלאכי א, שה' שונא את יעקב, מבטא את תפיסתם שהם נדחו על ידי האל, וכנגד תפיסה זו בא מלאכי לקבוע שה' דחה את עשו ושיעקב הוא הוא העם הנבחר שלו.⁵⁷

לאור הטענה שעיקר המסר של הנביא הוא מסר של עידוד לעם לאחר החורבן, יש לשוב ולעיין בתביעת הנביא מהעם לשוב אל ה', בפרק ב יב-יג: "וְגַם עֵתָה נֹאֵם ה' שְׁבוּ עֲדֵי בְּכָל לְבַבְכֶם וּבְצוֹם וּבְבִכֵי וּבְמִסְפָּד. וְקָרְעוּ לְבַבְכֶם וְאֵל בְּגְדֵיכֶם וְשׁוּבוּ אֵל ה' אֱלֹהֵיכֶם כִּי חֲנוּן וְרַחוּם הוּא אֶרְךָ אַפַּיִם וְרַב חַסֵּד וְנַחֵם עַל הָרָעָה". בפסוקים אלה הנביא תובע מהעם לא להתרכז בסימנים החיצוניים של קריעת הבגדים, אלא הוא תובע מהם שינוי פנימי, קריעת הלב. תפיסה זו מוזכרת במקומות רבים אחרים (למשל: ישעיהו נח; תהלים נא). רבים הבינו שיואל תובע מהם לשוב בתשובה, ולעשות זאת מתוך כנות פנימית.⁵⁸ אולם ישנה גם אפשרות אחרת. השורש 'שוב'

אכן נושא משמעות של חזרה בתשובה (למשל: הושע יא ה; ירמיהו ה ג). אולם במקומות רבים הכוונה היא למשמעות הפשוטה של המילה – לחזור אל ה', לשוב אליו לאחר שהעם עזבו.⁵⁹ כך כנראה המשמעות בהושע ה ד; ז⁶⁰ וזו כנראה המשמעות גם בזכריה א ג: "שובו אֵלַי... וְאָשׁוּב אֲלֵיכֶם", וכן במלאכי ג ז.⁶¹ השיבה ההדדית של העם וה' זה אל זה אינה יכולה לבוא במשמעות של חזרה בתשובה אלא במשמעות של יצירת קשר מחודש לאחר נתק.⁶² במחקרו המקיף של הולדיי הוא מדגים בהרחבה את השימוש של הפועל "לשוב" בהקשר של ברית.⁶³ מכיוון שאין ביואל שום תוכחה על חטא, נראה כי המשמעות של תביעת הנביא איננה לחזור בתשובה, אלא לשוב אל ה', כלומר, לחדש את הקשר עם אלוהים ולא להנציח את הנתק עמו. אם מדובר, כפי שהצעת, בתקופת החורבן, הרי שהתביעה מהעם לחזור אל ה' רלוונטית ביותר בעקבות התחושה של העם שמשמעות החורבן היא נתק בין העם לבין אלוהים.

3. מענה ה' לתפילת הכהנים

על פי התפיסה המסתמנת כאן, שמטרת יואל הייתה לעודד את העם המיואש משום שסבר שה' נטש אותו, אפשר להבין גם תופעה ייחודית נוספת בספר: ציטוט של המענה הארוך של ה' לתפילת הכהנים. בפרק ב יז מופיעה התפילה שיישאו הכהנים: "חוסה ה' על עמך וְאֵל תִּתֵּן נִחְלָתְךָ לְחַרְפָּה לְמַשָּׁל בָּם גּוֹיִם לְמָה יֹאמְרוּ בְּעַמִּים אֵיזָה אֱלֹהֵיהֶם". כמענה לתפילה זו ה' עונה בתשובה ארוכה מאוד, המתחילה בנוסחת פתיחה בב יח-יט: "וַיִּקְנָא ה' לְאַרְצוֹ וַיִּחַמַּל עַל עַמּוֹ. וַיַּעַן ה' וַיֹּאמֶר לְעַמּוֹ". קשה לקבוע בוודאות את סופו של המענה. אני סבור שהוא ממשיך עד ד יח.⁶⁴ בכל הקטע הזה אנו מוצאים את דברי ה' בגוף ראשון, אף כי יש גם מעברים לפסוקים המדברים על ה' בגוף שלישי (ב כג, כו; ג ה; ד טז). מלבד פסוקים, אלה שאר הקטע הוא דברי ה' בגוף ראשון, כמענה לתפילת הכהנים.

חוקרים רבים סבורים שהרקע למענה של הנביא לתפילת הכהנים הוא פולחני. לדעתם, לאחר התפילה בפולחן המקדש היה בא מענה של האל באמצעות נביא או כוהן, שתוכנו היה שהוא קיבל את הפנייה אליו. כדי לבסס תיאוריה זו, חוקרים מציינים בדרך כלל כדוגמה את המקורות הבאים: תהלים כ, ס, פה, דה"ב ל ו-יז.⁶⁵ מבין הדוגמאות האלה, היחידה המשכנעת היא תהלים ס. גם אם נסכים לעדויות מהספרות המזמורית, התופעה נעדרת מהספרות הנבואית. הופעת מענה כה ארוך של ה' בתוך דברי הנביא היא ייחודית ליואל. על פי התזה שהעליתי אפשר להסביר גם את התופעה הזאת. יואל, כאמור, מדבר אל עם מיואש הסבור שה' נטשו, וממילא סבור שאין יתרון בהמשך הפולחן והתפילה שבמקדש. מטרת יואל היא להחדיר בעם את התודעה שה' לא עזב את עמו, ושאפשר אף להמשיך ולפנות אליו, ואפילו במתחם ההרוס של המקדש. הציון "בין האולם וְלַמִּזְבֵּחַ" אינו מעיד על כך שהמקדש בנוי. על פי התפיסה העולה כאן, משמעות הדבר היא שהנביא מבקש לטעון שהמקום בין האולם והמזבח עדיין ראוי לתפילה, אף שהמקדש הרוס.

התמונה המצטיירת מהנתונים האלה ביואל היא שהנביא ביקש בעיקר לנחם את העם על תחושתם, ואולי גם התחושה של סביבתם, שה' עזבם, ואין הוא שוכן עוד בירושלים. המסר הזה של יואל עשוי להיות נכון גם לאחר תקופת שיבת ציון,⁶⁶ אולם התחושה של העם שה' עזבם מאפיינת בעיקר את התקופה של החורבן. החורבן התפרש אצל העם כנטישה של ה' אותם, כפי שעולה בכתובים מקראיים רבים.

4. ייחודה של תפילת הכוהנים ומשמעותה

התייחסתי לעיל לתפילת הכוהנים בב יז. בעצם, תפילת הכוהנים אינה מופיעה כתפילה היוצאת מפייהם, אלא כתפילה אשר הם עתידים לומר: "וַיֹּאמְרוּ חֹסֶה ה' עַל עַמּוֹךְ". לא כל החוקרים ייחסו חשיבות לכך.⁶⁷ גם ברטון, שהתייחס לעובדה זו, טוען בסופו של דבר שהיעדרה של התפילה מהטקסט אינה משמעותית. הוא מדגיש שאכן המענה של ה' חסר, ומה שיש הוא רק הבטחה למענה. אבל לדעתו היעדר זה אינו משמעותי בעיני הקוראים המאוחרים של הספר.⁶⁸ לדעתי, הסבר זה אינו מספק שכן עדיין יש לשאול מדוע אין מענה של ה', אלא רק הבטחה למענה. טענת ברטון שחסר זה אינו משמעותי בעיני הקוראים אינו מסתבר בעיניי. לדעתי בעיה זו דורשת התייחסות, ואי אפשר לפתור אותה כדבר בלתי משמעותי.

על פי הרעיון המרכזי המוצג בחיבור זה, אפשר להסביר שהנביא מכניס את התפילה לפיהם של הכוהנים משום שהעם אכן מסרב להתפלל אל ה', משום שהם סבורים שאין תועלת בתפילה לאלוקים לאחר שהוא נטשם. כדי לחזק את התחושה שתפילה זו יש בה תועלת ושהאל שומע את התפילה הנביא מנסח את תשובת ה', כדי לקרב את השומעים לתפיסה שיש תועלת בתפילה, ושה' יענה לתפילתם אם יפנו אליו. הנביא עושה כאן מעין סימולציה שבה נבדק מה יקרה אם הכוהנים יתפללו. בכלל, עצם העובדה שכמחצית מנבואת יואל היא בעצם תשובה לתפילה מוכיחה את הטענה שכאן טמון הרעיון המרכזי שיואל מעביר לשומעיו – ה' ישמע את התפילה וייתן לה מענה – בתנאי שיפנו אליו.

תופעה נוספת הקשורה לתפילה היא שאין היא כוללת וידוי, אין היא מזכירה חטא ואין בה תשובה. לדעת ברטון, היעדר החרטה על חטא בתפילה נובע מהתפיסה של המתפללים שהם אינם אשמים בכל הרעה, והאשם הוא לאלוקים. תפיסה דומה לזו הוא מוצא בתהלים מד כ-כב. הוא קושר את הרעיון העומד בתפילה כאן עם התפיסה של יחזקאל שהשינוי של המציאות הוא גם טובתו של אלוהים, וגורל אלוהים תלוי בגורל העם (יחזקאל לו כ).⁶⁹ אולם אין שום אינדיקציה לקישור שעשה ברטון ליחזקאל. ההסבר להיעדר התייחסות לחטא בתפילת הכוהנים אינו בתפיסה התיאולוגית של יואל, אלא ברקע ההיסטורי שבו פועל הנביא. מטרת הנביא היא לשכנע את העם שיש תועלת בתפילה במקדש גם לאחר שהמקדש חרב. על כן אין בתפילה זו וידוי על חטא, משום שזה אינו המוקד של דברי יואל. אדרבה, ציון של וידוי וחרטה היה מקלקל את המטרה העיקרית של הנביא. אילו היו מופיעים כאן הווידוי והחרטה על החטא, היה נדמה שהמטרה הייתה להציג את הרעיון שתשובה וחרטה הם התנאי למענה ה', אולם המסר עתה בתקופת החורבן היה שונה לחלוטין. כאן היה צריך להביא את העם להכרה שיש תועלת בעצם הפנייה אל ה' לאחר שהמקדש חרב, ובמתחם המקדש. וגם ללא הפולחן הישן שבמקדש, ה' קשוב לצורכי העם.

5. מרכזיותו של המקדש ופולחנו בחיי העם גם לאחר החורבן

דעתם של חוקרים רבים היא שעיקר עניינו של יואל הוא בפולחן, ואף יש שמכנים אותו נביא פולחן.⁷⁰ מרכזיות הפולחן בספר הביאה חוקרים אחדים לשער שיואל היה כוהן.⁷¹ אייספלדט טען שההתייחסות לקרבן התמיד מוכיחה שהספר שייך לתקופת בתר הגלות,⁷² אך בצדק טען קפלרוד שקרבן התמיד היה נהוג כבר בימי

הבית הראשון.⁷³ קפלרוד סבור שיואל היה נביא שהיה קשור לפולחן בירושלים, אך גם נביא שהמשיך את דרכם של נביאים שקדמו לו.

ללא ספק נושאי פולחן עולים בספר, אך לדעתי תופעה זו לא הוסברה כראוי משום שחוקרים לא עמדו על הרקע ההיסטורי המסוים שבו פעל הנביא. דומני שלאור קביעת זמנו של יואל כנביא בתקופת החורבן, אפשר לשפוך אור חדש על תפקיד הפולחן בנבואותיו של יואל.

נושא הפולחן עולה בכמה מקומות בספר בצורות שונות. הנביא מקונן על היעדר הפולחן במקדש. א ט: "הַכֶּרֶת מִנְחָה וְנֶסֶךְ מִבַּיִת ה' אֲבָלוּ הַפְּהָנִים מִשְׁרְתֵי ה'"; א יג: "חֲגֹרוּ וְסִפְדוּ הַפְּהָנִים הַיְלִילוּ מִשְׁרְתֵי מִזְבֵּחַ בָּאוּ לִינוּ בְשָׂקִים מִשְׁרְתֵי אֱלֹהֵי כִי נִמְנַע מִבַּיִת אֱלֹהֵיכֶם מִנְחָה וְנֶסֶךְ"; א טז: "הֲלוֹא נִגְדַּ עֵינֵינוּ אֲכַל נִכְרַת מִבַּיִת אֱלֹהֵינוּ שְׂמֵחָה וְגִיל". פסוקים אלה הם היחידים בספר אשר עוסקים בפולחן ממשי במקדש, והם ביטוי של עמדת הנביא על הצורך בפולחן זה. התייחסויות אלה הן עיקר הבסיס לכנות את יואל נביא פולחן, אך עצם ההתייחסות של הנביא להיעדר הפולחן אינה צריכה להוביל למסקנות לגבי מעמדו האישי של הנביא ולגבי עמדתו ביחס לפולחן. יש להביא בחשבון היגדים נוספים הקשורים בחורבן, וכן להבין את ההקשר של היגדים אלה היכולים להסיט את מרכז הכובד מהעמדה האישית של הנביא ביחס לפולחן אל עבר המציאות ההיסטורית שבה פעל.

ואכן, לאמיתו של דבר, היגדים רבים יותר בספר מתרכזים דווקא בקריאה של הנביא לחלקים שונים של העם להיאסף במקדש, להתפלל אל ה' ולצום. א יד: "קִדְּשׁוּ צוּם קָרְאוּ עֲצֵרָה אֶסְפוּ זִקְנִים כָּל יִשְׂרָאֵל הָאָרֶץ בַּיִת ה' אֱלֹהֵיכֶם וְזָעְקוּ אֶל ה'". נושא התפילה עולה שוב בא יט-כ: "אֲלֵיךָ ה' אֶקְרָא כִּי אֵשׁ אֲכַלָּה נְאוֹת מִדְּבָר... גַּם בְּהִמּוֹת שְׂדֵה תַעְרוֹג אֲלֵיךָ". גם פסוקים טז-יז בפרק ב, הפותחים באיסוף העם למקדש, לא מסתיימים בפולחן של קרבנות אלא בתפילה של הכוהנים: "בֵּין הָאוֹלָם וְלִמִּזְבֵּחַ יִבְכּוּ הַפְּהָנִים מִשְׁרְתֵי ה' וַיֹּאמְרוּ חוּסָה ה' עַל עַמְּךָ וְאַל תִּתֵּן נַחֲלֶתְךָ לְחִרְפָּה לְמִשְׁלַל בָּם גּוֹיִם לָמָּה יֹאמְרוּ בְּעַמִּים אֵיךְ אֱלֹהֵיהֶם".

בשום מקום יואל לא בא בתביעה לעם להקריב קרבנות, או אפילו לשפר את איכות הקרבנות כמו במלאכי (ב ו-יד). יואל מקונן על היעדר מנחות במקדש אשר נתדלדלו בגלל הפגיעה בחקלאות, אבל בדרישותיו מהעם הוא קורא להם להיאסף בבית ה', לשוב אל ה', לצום ובעיקר להתפלל אל ה'.

גם נקודה זו מתבהרת לאור הטענה שיואל פעל לאחר החורבן ובעקבותיו, מתוך מגמה לשכנע את שומעיו שאפשר להתפלל אל ה' ולפנות אליו גם כאשר המקדש חרב. בהקשר של חורבן המקדש יש להבין את תלונתו על היעדר הפולחן, אבל תביעתו איננה בתחום הקרבנות. להפך במידה רבה יואל מייצג תפיסה שאיננה פולחנית.⁷⁴ על פי התזה שהועלתה לעיל, תכליתו המרכזית של הנביא היא להחדיר בעם את התודעה שהקשר עם המקדש אינו תלוי בקרבנות ושניתן לממש את הקשר עם ה' במקדשו החרב באמצעות תפילה אליו. יואל אינו מונע משייכותו למעגל הפולחן בירושלים או מהיותו כוהן. יואל רואה את תפקידו העיקרי בחיזוק הזהות היהודית והדתית של העם בזמן הייאוש הגדול שאחז בעם בעקבות החורבן. הוא מבקש להטמיע בהם את

התובנה שהמקדש לא איבד את מעמדו ואת תפקידיו לאחר החורבן. על פי יואל, אפשר להתפלל במקדש לאחר חורבנו, אפשר להיאסף ולצום שם, ונראה שיואל גם מכוון לכך שאפשר לבצע פעולות פולחניות צנועות, כגון הקרבת נסכים ומנחות. יואל מבקש לקבוע שכל אלה אפשריים גם במתחם ההרוס של המקדש. אבל אפילו אלה אינם במרכז תפיסתו, בעקבות התפיסה הדתית של העם שהזיקה לאל תלויה במציאותו של המקדש ובפולחנו, יואל מציע תפיסה מופשטת יותר: הקשר עם אלוקים לא ניתק לאחר החורבן, ועדיין אפשר לראות במתחם ההרוס של המקדש מקום שבו אפשר להמשיך ולקיים חלק מהריטואלים שנהגו בו לפני חורבנו. עיקר תכליתו של הנביא, אשר התרכז במציאותו של המקדש, הייתה להביא את העם לחידוש הקשר אל ה' לאחר החורבן (ב יג) ולמקד את תשומת הלב של העם במקדש, שאף שנהרס מבחינה פיזית לא איבד את משמעותו.

אפילו: הבנת דברי יואל לאור התזה המוצעת בשאלת זמנו

מלבד יואל, ניסו גם נביאים אחרים לשכנע את העם שה' לא עזבם לאחר החורבן. בפרק לז ביחזקאל הנביא מבקש לשכנע את העם שהם אינם דחויים מפני ה', ושהם עתידים לשוב לארץ. נבואותיו של יחזקאל פונות אל הגולים שישבו בבבל. הם סברו שה' הגלה אותם ונטשם, ועל כן אין הם עתידים לשוב עוד ליהודה. כנגד התפיסה הזו מנבא יחזקאל שהם ישובו לארץ ואז תהיה בהם רוח ה'.⁷⁵ ככל הנראה גם דברי הנחמה של ישעיהו בפרקים מ-סו פונים אל הגולה, לאחר החורבן ולפני שיבת ציון, וגם הוא מחזק את רוחם פעמים רבות שה' לא עזבם, ושמשמעות החורבן אינה ניתוק הקשר עם ה'.⁷⁶

בכמה מקורות במקרא נראה כי עם החורבן ורציחתו של גדליה בן אחיקם הארץ התרוקנה מתושביה (מל"ב כה כו; ירמיה מג ה-ז).⁷⁷ ההגליה הזו הייתה בשנת 18 או 19 למלכותו של נבוכדנצר (מל"ב כה ח; ירמיה נב כט). נתון זה עומד לכאורה בסתירה להגליה נוספת שהתרחשה בשנת 582, חמש שנים לאחר חורבן בית המקדש והגלות, ובשנת 23 למלכות נבוכדנצר, שמדווח עליה בירמיה נב ל. מזה יוצא, לכאורה, שנותרו תושבים בארץ לאחר החורבן ואירועי גדליה.⁷⁸

גם מיחזקאל לג כא-לג עולה שנותרו יהודים ביהודה לאחר החורבן. מסתבר שנבואה זו נאמרה בחודש החמישי בשנת שתיים-עשרה לגלות יהויכין (יחזקאל לג כא). היינו, מדובר על כשנה וחצי לאחר החורבן, ויותר משנה לאחר ירידת היהודים למצרים בראשות יוחנן בן קרח בעקבות רציחתו של גדליה בן אחיקם. בנבואה זו יחזקאל יוצא נגד התחושות של שארית העם שנותרה ביהודה, שהארץ ניתנה להם למורשה. העם סובר שאחרי הגלות של העם מיהודה, הנותרים ביהודה הם ההמשך הישיר של הישות היהודית (יחזקאל לג כד):

בְּן אֲדָם יִשְׁבִּי הַחֲרָבוֹת הָאֵלֶּה עַל אֲדָמַת יִשְׂרָאֵל אֲמָרִים לֵאמֹר אֶחָד הִיא אֲבָרְהָם וַיִּרְשׂ אֶת־הָאָרֶץ וַאֲנַחְנוּ רַבִּים לָנוּ נִתְּנָה הָאָרֶץ לְמֹרָשָׁה.

ההנחה היא שהארץ התרוקנה מתושביה לאחר רצח גדליה. אם כן, מי אלה יושבי החורבות אשר אליהם מופנית נבואת יחזקאל? כנראה בגלל הקושי הזה, נדחק רד"ק לפרש כי נבואה זו מנותקת מהתאריך שבפסוק

כד, וכי היא נאמרה לפני החורבן בימי צדקיה. רבי אליעזר מבלגנצי מפרש שמדובר על קבוצה של דלת הארץ שהשאיר נבזרדן (מ"ב כה יב). פירוש זה אפשרי רק אם נאמר שאירועי גדליה בן אחיקם לא התרחשו שבועות מספר לאחר החורבן, אלא לאחר זמן רב יותר.⁷⁹

הפירוש המסתבר לעניין זה מופיע בדברי רבי מנחם בן שמעון, אשר חי בפוסקיייר שבפסרונוס במחצית השנייה של המאה השתי-עשרה.⁸⁰ וכך הוא אומר על פסוק כד: יושבי חרבות – יתכן שנשארו אנשים מעטים בארץ ישראל אחרי מות גדליה שלא נפזרו כולם למצרים ולארצות אחרות.

מקור זה ביחזקאל מלמד בבירור שלאחר אירועי גדליה בן אחיקם, אף שיוחנן בן קרח וקבוצתו, ובהם ירמיהו, ירדו למצרים, ביהודה נותרה קבוצה לא קטנה, אשר הרגישה שהיא יכולה להיות המשך לקיום היהודי בארץ יהודה. אף אם נאמר שדבריהם של אלה שנותרו בארץ שהם "רבים", מוגזמים, עדיין מסתבר שקבוצה זו הייתה בולטת מספיק הן מבחינת הכמות הן מבחינת האיכות, כדי שתהיה לה אמונה ומוטיבציה להמשיך ולהתקיים כעם.⁸²⁸¹

מקור נוסף שממנו אפשר ללמוד שיהודים נותרו בארץ לאחר החורבן, הוא רשימת העולים בעליית זרובבל בעזרא ב. לאחר פירוט של העולים ומספרם נאמר בפרק ב פסוק סד, שסך כל העולים הוא 42,360 (מספר זה נזכר ברשימת העולים בנחמיה ז). אולם אם מחברים את פירוט הסכומים של העולים בעזרא ב, סך כל העולים אינו אלא 29,830 בלבד (סך כל הסכומים בנחמיה הוא 31,089). הסבר אחד לפער הוא שפירוט הסכומים שמסתכם בכשלושים אלף מונה אנשים משבט יהודה ובנימין, בעוד שההפרש הוא של אנשים מעשרת השבטים שעלו עימם.⁸³ האפשרות המסתברת יותר היא שבארבעים אלף נכללים האנשים שנותרו בארץ ולא גלו, כמו גם העולים בעלייה הראשונה ברשות ששבצר. בפרטי העולים מנו רק את אלה שעלו, בעוד שבמניית "כל הקהל", מנו את כל היהודים, ובכללם את אלה שהיו בארץ ושאליהם הצטרפו העולים החדשים.⁸⁴ נראה בעיניי כי המקורות במקרא אשר מדגישים שהארץ נותרה שממה, ביקשו להציג את התפיסה כי עם החורבן היישוב שנותר בארץ לא היה משמעותי, ולא הייתה לו תקווה להשתקם בכוחות עצמו, התקווה לגאולה עברה לגולים בבבל.

על סמך עדויות ארכאולוגיות והיסטוריות רבות מקובל היום במחקר לחשוב כי לאחר גלות יהודה נותרה אוכלוסייה בארץ יהודה.⁸⁵ איני שותף לדעה שהחורבן לא שינה הרבה בחיי העם ביהודה, אבל אני מסכים להנחה שהיישוב שנותר ביהודה לאחר החורבן היה קטן מאוד והיה במצב שפל.⁸⁶ מה הייתה תפיסתם של תושבי יהודה שנותרו בארץ לאחר החורבן של שנת 586 לפנה"ס? איך הם תפסו את החורבן ואיך התמודדו עמו? ואיך תפסו את יחסי הברית בין האל לבינם בעקבות החורבן? בהיעדר עדויות מקראיות על חיי הרוח של תושבי יהודה שנותרו בארץ קשה לתת מענה לשאלות אלו. להערכתי ישנם שני מקורות לתקופה, האחד הוא ספר איכה, והשני, על פי העולה בחיבור זה, הוא יואל.⁸⁷ לאור ידיעותינו המועטות על התקופה, אם תתקבל הדעה שיואל פעל ביהודה בתקופת החורבן, תהיה לכך תרומה חשובה להבנת המציאות ביהודה לאחר החורבן.

לדעתם של רבים ספר איכה משקף את הלך הרוח של העם לאחר החורבן. יש סוברים שמקורם של חלקים מאיכה הוא בגלות.⁸⁸ הספר משקף את תחושתם של היושבים בציון לאחר החורבן, ואליהם הוא פונה.⁸⁹ עיקר המסר של התקווה מצוי באיכה ג.⁹⁰ בפסוקים א-יח מקונן הגבר המייצג את האנשים כולם על מר גורלו בעקבות החורבן בשנת 586 לפנה"ס. בפסוקים אלה מתאר האיש את מצבו האנוש בעקבות המכות הקשות של אלוקים. צרתו של האיש מביאה אותו עד לסף ייאוש (ג יז-יח). המקונן מדבר על אלוקים אך אינו פונה אליו ישירות, ואף אינו מזכיר אותו עד פסוק יח. הדבר נובע מהתחושה שה' נטש אותו לגמרי, ונטש אותו לגמרי. אחד הביטויים החזקים לעניין הוא תחושתו של הגבר שאין הוא מסוגל להתפלל אל ה': "גַם כִּי אֶזְעַק וְאֶשׁוּעַ שְׁתֵּם תְּפַלְתִּי" (פס' ח). מטרת הקינה היא להחזיר את התחושה שעל אף המצב הקשה עדיין אפשר לפנות לאלוקים. כך יש להסביר את החלק האחרון של הקינה, שבו ממשיך המקונן לתאר את סבלותיו, אך הפעם הוא פונה בתפילה את ה'.⁹¹

לדעתי המסר העיקרי של יואל דומה לזה של איכה ג. שוב ושוב חוזר יואל להזמין את העם אל המקדש, להיאסף, לצום, להתאבל ולהתפלל: א יג; ב א, יג, טו-טז. הנבואה השנייה (א יג-כ) מתארת בדיוק מצב של חוסר אפשרות להביא מנחה לבית ה' בגלל הארבה או הבצורת או שניהם, וכנגד זאת אומר הנביא: "אֲלֵיךְ ה' אֶקְרָא" (א יט). הנביא יוצא כאן כנגד התחושה של העם הסבור שבגלל שהוא אינו יכול להביא את "האוכל" לבית המקדש, נמנעת האפשרות לפולחן במקדש (פס' טז), כנגד זאת אומר הנביא, יש אפשרות נוספת והיא התפילה. לפי התיזה המועלית כאן נושא הארבה עולה בספר כדי להדגיש את הרעיון של מרכזיות המקדש גם ללא פולחן בו.⁹² חשיבותו של המקדש כמקום של תפילה ולא רק כמקום של הקרבת קרבנות עולה גם בישיבתו נו ז. בעוד ישעיהו השני ויחזקאל מנסים לטעת תקווה בעם היושב בגלות על מנת שיצפו לשיבה לציון הרי שאיכה ג ויואל מבקשים לטעת בעם היושב ביהודה את התפיסה כי יש תועלת בתפילה אל ה' לאחר החורבן. איכה מדגיש את עצם התפילה, ויואל מדגיש את מקום המקדש כמקום של פנייה אל ה'.

על פי השערה זו אפשר להבין עתה את התיאולוגיות שהעם היה שרוי בהן לאחר החורבן. בהיעדר מקדש לאחר החורבן סבר העם שאין לו דרך לפנות אל ה'. לעומת זאת יואל ביקש לחזק את העם ולטעת בו את ההכרה שהזהות הדתית והלאומית שלהם לא נשתנתה לאחר החורבן. לאור דברים אלו, יש להגיע למסקנה הפוכה מדעת החוקרים ביחס לשאלת יחסו של יואל למקדש. יואל לא דאג לפולחן המקדש, הוא ביקש לטעון שאפשר להמשיך ולחיות חיי ברית עם ה' גם במקום של בית ה' ההרוס, בניגוד לעם שחשב שהרס המקדש משמעו ניתוק הקשר עם ה'. יואל, אם כן, מבקש להציג המשכיות של תקופת החורבן לתקופה הקודמת.

לאור זאת, אפשר להתקדם צעד אחד ולהסביר תופעה ספרותית בולטת בספר. יואל, כאמור לעיל, מרבה לצטט מדבריהם של נביאים אחרים.⁹³ תופעה זו נידונה בעיקר בהקשר של זמנו של הנביא וזיהויו וכן לגבי מקורותיו. לאור התפיסה המועלית כאן, שיואל פעל בתקופת החורבן במגמה לקבוע את המשכיות הקשר בין העם לבין אלוקיו, הנביא הרבה לצטט מדבריהם של נביאים מתקופת הבית כדי להמחיש את המשך הנבואה גם לאחר החורבן ושדבר ה' לנביאיו לא פסק בחורבן מקדש ה'. בכך ביקש יואל לבסס את תחושת המשכיות בינו לבין

נביאים שקדמו לו, כנגד תחושת השבר שאחזה בעם. גם זכריה נקט דרך דומה. אף הוא ביקש להראות כי הוא ממשיכם של הנביאים הראשונים שלפני החורבן, ועל כן השתמש אף הוא בלשונם של הנביאים שלפניו.⁹⁴

¹ מופיע גם ברות רבה פרק ד ג (ז ע"ב); וכן מדרש שוחר טוב, שמואל, פרשה א (ב ע"ב).
² יש לציין שבנוסח אוקספורד, הספרייה הבודליאנית Opp. 317, הנוסח הוא "נחום וחבקוק נתנבאו...". לפי גרסה זו אין התייחסות במדרש זה לזמנו של יואל בימי מנשה. ראו: סדר עולם, מהדורת מיליקובסקי, כרך א, עמ' 284. וכן דיון בכרך ב, עמ' 322.
³ דעה זו מופיעה בפירושו של יואל א: "יש אומרים שנבואה זו נאמרה באותן שבע שנים שאמר אלישע (מל"ב ח א) 'כי קרא ה' לְרַעֲב וגו' ובימי הורם בן אחאב היו". בפירושו ר' יוסף קרא, במהדורת הכתר, דעה זו מיוחסת לסדר עולם אולם אין היא מופיעה בנוסח סדר עולם שלפנינו. לא הצלחתי לברר מיהו בעל הדעה. נראה כי פרשנים אלה מתבססים על מסורת מסוימת בחז"ל.
⁴ באחד מכתבי היד כתוב במקום: "לאחר בית המקדש", "לאחר חורבן בית המקדש".
⁵ בסדר עולם שלפנינו דעה זו אינה מופיעה. לא ברור לי מהו המקור שעמד לפני ר' יוסף קרא. מיליקובסקי (סדר עולם, כרך ב, עמ' 322) טוען שהדברים מבוססים על הבנת רש"י את דברי רבי יוחנן בבבלי תענית ה ע"א. מדברי רבי יוסף קרא נראה שהיה לפניו מקור מדרשי קדום יותר.
⁶ העיסוק בזמנו של יואל ובסדר שנים עשר הנביאים מופיע בהקדמה לפירושו לתרי עשר.
⁷ ביק, ספר יואל, עמ' 106-109.
⁸ טרווס, תיארוך יואל, עמ' 156-159.
⁹ לסקירת מגוון דעות, ראו לדוגמה: תומפסון, תיארוך יואל, עמ' 453-464; אלן, ספר יואל, עמ' 19-25.
¹⁰ אבן-עזרא; פרינסל, תיאולוגיה, עמ' 9; סימקינז, פעילות האל, עמ' 228; אכטמייר, ספר יואל, עמ' 302.
¹¹ למגוון תיארוכים בתקופת המלוכה, ראו: קוך, הנביאים, עמ' 158-159; יונג, הקדמה, עמ' 255; רודולף, מתי פעל יואל, עמ' 193-198; קפלרוד, יואל, עמ' 191-192.
¹² בוור, עובדיה ויואל, עמ' 56-5; דרייבר, יואל ועמוס, עמ' 25; אולברייט, סקירה, עמ' 120; מירזו, שיקולים, עמ' 190; ווייזר, תרי עשר, עמ' 106; קרנשאו, יואל, עמ' 23-24; ברטון, יואל ועובדיה, עמ' 15-16; וולף, יואל ועמוס, עמ' 4; אלן, ספר יואל, עמ' 24; אהלשטרומ, יואל, עמ' 112, 119, 129. לסקירה ודיון באפשרויות השונות, ראו: תומפסון, תיארוך יואל, עמ' 453-464; קרנשאו, יואל, עמ' 24; ברטון, יואל ועובדיה, עמ' 15-16.
¹³ ראו לעיל דברי אברבנאל. ראו גם: יונג, הקדמה, עמ' 250. בחלק מהמדרשים נראה כי הם תפסו את סדר הנביאים בתרי עשר כסדר הכרונולוגי שלהם. כך למשל: מדרש זוטא, איכה, נוסח ב פרשה א יד (עמ' לט) (המדרש לקוח מפסיקתא דרב כהנא, הוצאת שלמה באבער), פסקא טז, נחמו, קראקא: פישר, תרנ"ה [מהדורת צילום, ירושלים תשמ"מ], עמ' קכז): "אמר רבי אבא בר כהנא בשעה שאמר הקדוש ברוך הוא לנביאים צאו ונחמו את ירושלים, הלך הושע ואמר להם לישראל הקדוש ברוך הוא שלחני לנחמכם, אמרו לו מה בידך, אמר להם יִשְׂרָאֵל כְּשֶׁל לְיִשְׂרָאֵל 'פִּרְחַ כְּשׁוֹשָׁנָה' (הושע יד ו). אמרו לו תמול אמרת 'הֲבֵינָה אֶפְרַיִם שְׂרָשָׁם יִבֹּשׁ' (הושע ט טז), עכשיו אתה אומר כן, איזה דבר נאמין [לראשונה או לשנייה]. הלך יואל אמרו לו מה בידך, אמר להם 'וְהֵיכָּה בָּיִם הֵיחָא וְשִׁפּוּ הַהָרִים עָסִיס וְהַגְּבֻעוֹת תִּלְכְּנָה חֲלָבִי' (יואל ד ח). אמרו לו תמול אמרת 'הֲקִיצוּ שְׁכֹנָיִם וּבְכֹן וְהִילְלוּ כָּל שְׁתֵּי יָיִן עַל עָסִיס כִּי נִכְרַת מִפִּיכֶם' (יואל א ה). לאיזה מהם נאמין. הלך עמוס אמרו לו מה בידך, אמר להם 'בָּיִם הֵיחָא אֶקִּים אֶת סִכַּת דָּוִד הַנְּפֹלֶת' (עמוס ט יא). אמרו לו תמול אמרת 'נְפֹלֶה לֹא תוֹסִיף קוּם בְּתוֹלַת יִשְׂרָאֵל' (עמוס ב ה), לאיזה מהם נאמין. הלך מיכה, אמרו לו מה בידך, אמר להם 'מִי אֵל כְּמוֹךָ נִשְׂא עוֹן וְעֵבֶר עַל פִּשְׁעֵי וְגו' (מיכה ז ח). אמרו לו תמול אמרת 'נְפֹשֶׁע יַעֲקֹב כָּל זֹאת' וְגו' (מיכה א ה), ועכשיו אתה אומר כן לאיזה נאמין. הלך נחום, אמרו לו מה בידך, אמר להם 'כִּי לֹא יוֹסִיף עוֹד לְעֹבֵר כָּךְ בְּלִיעֵל פִּלְה נִכְרַת' (נחום ב א). אמרו לו תמול אמרת 'מִמֶּךָ יֵצֵא חֹשֶׁב עַל ה' רָעָה יֵעֵץ בְּלִיעֵל' (נחום א יא), עכשיו אתה אומר כן, איזה נאמין. הלך חבקוק, אמרו לו מה בידך, אמר להם 'יִצְאָתָּ לְיִשֶׁע עִמָּךְ' (חבקוק ג ג). אמרו לו תמול אמרת לנו 'עַד אָנָּה (ה) שְׁנֹעֲתִי וְלֹא תִשְׁמְעֵי וְגו' (חבקוק א ב), עכשיו אתה אומר כן, לאיזה נאמין. הלך צפניה, אמרו לו מה בידך, אמר להם 'וְהֵיכָּה בָּעֵת הַהִיא אֶחְפֹּשׂ [אֶת] יְרוּשָׁלַם בְּנֹרוֹת' (צפניה א יב) אמרו לו תמול אמרת לנו 'יּוֹם חֹשֶׁךְ וְאֶפְלָה יּוֹם עָנָן וְעֶרְפֹל' (צפניה א טו). עכשיו אתה אומר כן, לאיזה נאמין. הלך חגי, אמרו לו מה בידך, אמר להם 'הַעוֹד הַזֶּה בְּמַגְנֵה [וְהַגִּפֵן] [וְעַד הַגִּפֵן] [וְהַתְּאֵנָה וְהַרְמוֹן וְעֵץ הַיָּת] (אשר) לֹא נִשְׂא מִן הַיּוֹם הַזֶּה אֶבְרָה' (חגי ב יט). אמרו לו תמול אמרת לנו 'וְיָרְעוּתֶם הַרְפָּה וְהִבָּא מַעֲטֵי' (חגי א ו). עכשיו אתה אומר כן, לאיזה נאמין. הלך זכריה, אמרו לו מה בידך, אמר להם 'וְקָצַף גְּדוֹל אֲנִי קָצַף עַל גּוֹיִם הַשְּׂאֲנָיִם' (זכריה א טו). אמרו לו תמול אמרת 'קָצַף ה' עַל אֲבוֹתֵיכֶם קָצַף' (זכריה א ב). עכשיו אתה אומר כן, לאיזה נאמין. הלך מלאכי, אמרו לו מה בידך, אמר להם 'וְאֲשֶׁרוּ אֶתְכֶם כָּל הַגּוֹיִם כִּי תִהְיוּ אֶתֶם אֶרֶץ חֲפָץ [אֲמַר] ה' צְבָאוֹת' (מלאכי ג יב). אמרו לו תמול אמרת לנו 'אֵינִי לִי חֲפָץ בְּכֶם' (מלאכי א י). ועכשיו אתה אומר כן, איזה נאמין. חזרו הנביאים לפני הקדוש ברוך הוא ואמרו לפניו רבש"ע אינה מקבלת ממנו תנחומים, אמר להם הקדוש ברוך הוא אני ואתם נלכה לנחמה, הדא הוא דכתיב (ישעיהו ו א) 'נַחֲמוּ נַחֲמוּ עַמִּי, נַחֲמוּהוּ עִמִּי, נַחֲמוּהוּ עֲלֵיוֹנִים נַחֲמוּהוּ תַחְתּוֹנִים, נַחֲמוּהוּ רֵאשׁוֹנִים נַחֲמוּהוּ אַחֲרוֹנִים'. במדרש בספרי דברים וזאת הברכה פסיקא שמב, לג, א (עמ' 392-391): יש מבנה דומה של אזכור אמירות של ארבעת הנביאים הראשונים של תרי עשר כפי סדרם במקרא.
¹⁴ לסדרם של ספרי תרי עשר ומשמעותם, ראו לדוגמה: בן-צבי, תרי עשר, עמ' 125-156; סוויני, המקום והתפקיד, עמ' 570-595; נוגלסקי, עוגן ספרותי, עמ' 91-109. וולף טוען כי שיבוצו של ספר יואל בחלקו הראשון של תרי עשר נועד להכוונת קריאת הספרים שאחריו, לאורו. ראו: וולף, יואל ועמוס, עמ' 4. כנגד זאת, ראו: קרנשאו, יואל, עמ' 22 הערה 20.
¹⁵ ראו לדוגמה: אברבנאל, בהקדמתו לתרי עשר; סגל, מבוא למקרא, עמ' 12; וולף, יואל ועמוס, עמ' 3; קרנשאו, יואל, עמ' 22; נוגלסקי, מבשרים ספרותיים, עמ' 21-27; הנ"ל, תהליכי עריכה, עמ' 13-26.
¹⁶ ווייזר, תרי עשר, עמ' 106; טרווס, תיארוך יואל, עמ' 151-152; וולף, יואל ועמוס, עמ' 4; קרנשאו, יואל, עמ' 24.
¹⁷ מירזו, שיקולים, עמ' 191-192; ברטון, יואל ועובדיה, עמ' 15 הערה 31; סימקינז, פעילות האל, עמ' 228.

- 18 טרווס וכן וולף העלו טיעון זה, ראו: טרווס, תיארוך יואל, עמ' 151; וולף, יואל ועמוס, עמ' 5. בניגוד לעמדה זו, ראו: קפלרו, יואל, עמ' 187-189; סטוארט, הושע-יונה, עמ' 225.
- 19 אף טיעון זה מוזכר על-ידי טרווס, תיארוך יואל, עמ' 151, וכן על-ידי וולף, יואל ועמוס, עמ' 5. כנגד זאת, ראו: קפלרו, יואל, עמ' 181-192. גם דברי הנביא שהשמש תיהפך לחושך אינם סימן לליקוי מאורות שהתרחש ב-29 בפברואר 357 או ב-4 ביולי 336, כדעת סטפנסון, תיארוך יואל, עמ' 224-229. בין שאר הטענות כנגד השערה זו יש לומר שעמדה כזו המתייחסת לדברי יואל באופן מילולי מתעלמת מהלשון הפיגורטיבית שבה כתובות הנבואות. ראו גם: מייסון, צפניה-חבקוק-יואל, עמ' 114.
- 20 ראו לדוגמה: אבן כספי; קרנשא, יואל, עמ' 23.
- 21 לדעת קוך, הרקע ההיסטורי לפעילותו של יואל הוא התקופה האשורית המאוחרת, ראו: קוך, הנביאים, עמ' 158-159. יונג מציע שהנביא פעל בימי יואש, ראו: יונג, הקדמה, עמ' 255. רודולף סובר כי יואל חי בשנים 587-597 לפנה"ס: רודולף, יואל, עמ' 24-29. וכן: הנ"ל, מתי פעל יואל, עמ' 193-198. קפלרו סבר כי יואל ניבא במהלך תקופת חזקיהו: קפלרו, יואל, עמ' 191-192.
- 22 דרייבר, יואל ועמוס, עמ' 25; מירז, שיקולים, עמ' 190; וולף, יואל ועמוס, עמ' 4; אלן, ספר יואל, עמ' 24; אהלשטרם, יואל, עמ' 112, 119, 129; קרנשא, יואל, עמ' 23-24. לסקירה מפורטת ודיון על האפשרויות השונות, ראו: תומפסון, תיארוך יואל, עמ' 453-464.
- 23 ראו לדוגמה: בוור, עובדיה ויואל, עמ' 56-57; אולברייט, סקירה, עמ' 120; אהלשטרם, יואל, עמ' 129; ווייזר, תרי עשר, עמ' 106; וולף, יואל ועמוס, עמ' 4; אלן, ספר יואל, עמ' 24; קרנשא, יואל, עמ' 24; ברטון, יואל ועובדיה, עמ' 15-16. יש פרשנים שלא פירשו פסוקים אלה על אירועי החורבן דווקא. כך, למשל, פירש ראב"ע את הפסוקים הראשונים בפרק ד על ההתקפה של מואב ועמון בימי יהושפט. נראה כי הלך כיוון זה מפני שהבין שהאזכור של "עמק יהושפט" מורה על אירוע שהתרחש בימי המלך יהושפט. כנגד זאת, אחרים, למשל רד"ק, מסבירים ש"יהושפט" אינו שם אדם, אלא משמעות המילה היא: ה' שפט. בכל זאת, גם ראב"ע הבין שחלק מהפרק עוסק בחורבן הבית הראשון, כפי שעולה מפירושו לד יט. ר' אליעזר מבלגנצי פירש שמדובר בעונש לכל ארבע המלכויות ששעבדו את ישראל. רד"ק הסביר שמדובר על החורבן של הבית השני על ידי טיטוס, ראו פירושו לד ב.
- 24 מארזי, מחקר עדכני, עמ' 121-124; מרקס, הנביא יואל, עמ' 68; ברטון, יואל ועובדיה, עמ' 16. בניגוד לחוקרים המדגישים את ההבדלים בין המקורות ומסיקים שאין תלות ביניהם, ראו: קפלרו, יואל, עמ' 148.
- 25 בוור, עובדיה ויואל, עמ' 142.
- 26 וולף, יואל ועמוס, עמ' 4.
- 27 טרווס, תיארוך יואל, עמ' 156-159. עם זאת כדאי לציין שלדעת פרשנים מסוימים יוון בדברי יואל אכן מתייחס לתקופה ההלניסטית, אך הנביא חי לפני תקופה זו ודיבר על עתיד רחוק. כך למשל אברבנאל בתחילת פירושו ליואל.
- 28 לדוגמה: וולף, יואל ועמוס, עמ' 4; ברטון, יואל ועובדיה, עמ' 16.
- 29 בוור, עובדיה ויואל, עמ' 132; מירז, שיקולים, עמ' 177-195. מירז מסיק שהתקופה המשתקפת בספר יואל היא זו של חגי וזכריה, בסביבות 520 לפנה"ס. קרנשא סובר שההתייחסות ליוון יכולה להיות מתוארכת למאה השביעית לפנה"ס. ראו: קרנשא, יואל, עמ' 25. נוסף על כך ראו אולברייט, סקירה, עמ' 120; וולף, יואל ועמוס, עמ' 4-6; קרנשא, יואל, עמ' 21-29; ברטון, יואל ועובדיה, עמ' 14-18.
- 30 ראו: מירז, שיקולים, עמ' 177-190.
- 31 בוור, עובדיה ויואל, עמ' 7-6.
- 32 ראו לדוגמה: וולף, יואל ועמוס, עמ' 4.
- 33 קוך מזכיר נקודה זו אבל אינו מסביר אותה: קוך, הנביאים, עמ' 116.
- 34 רודולף, מתי פעל יואל, עמ' 194-195; מושקוביץ, ספר יחזקאל, עמ' 105-106. גלמבוש מזהה את גוג עם בבל, בטענה כי אם נדחה זיהוי זה יהיה ספר יחזקאל חסר נבואת פורענות על בבל, ראו: גלמבוש, אויבים הכרחיים, עמ' 254-267.
- 35 הולצינגר, האופי הלשוני, עמ' 89-131; וולף, יואל ועמוס, עמ' 5; קרנשא, יואל, עמ' 26. וראו: קפלרו, יואל, עמ' 191.
- 36 יונג ורזטקו, תיארוך, עמ' 119-129.
- 37 דרייבר, יואל ועמוס, עמ' 19-23; בוור, עובדיה ויואל, עמ' 58-59; גריי, קטעים מקבילים, עמ' 208-225; יונגמן, יואל בן פתואל; תומפסון, ספר יואל, עמ' 731-732; מייסון, צפניה-חבקוק-יואל, עמ' 117-120; קוגינס, ציטוטים פנים מקראיים, עמ' 75-84. אך ראו: מירז, שיקולים, עמ' 193.
- 38 לגישה זו, ראו: עסיס, למען עמו, עמ' 18.
- 39 הנטייה במחקר היום היא לראות את ספר יואל כמכלול, ולראות את שני הנושאים המרכזיים כקשורים זה לזה. על כך ראו: דנפלד, בעיות ביואל, עמ' 555-575; קפלרו, יואל, עמ' 176-180; רודולף, יואל, עמ' 23-24; אלן, ספר יואל, עמ' 27-29; וולף, יואל ועמוס, עמ' 6-8; פרינסלו, אחדות יואל, עמ' 66-81; קרנשא, יואל, עמ' 29-34; כוגן, יואל, עמ' 4-5. אנגל טוען שהתיאוריה של שני מחברים נפרדים לספר היא שטחית: אנגל, מלכות אלוהים, עמ' 159 הערה 1. דעה זו עומדת כנגד הטוענים שהניגודים בתוך הספר לא יכלו לצאת מתחת ידו של מחבר אחד או בפרק זמן אחד. ראו: רנס, עם ישראל, עמ' 58-46. חוקרים רבים ביטאו עמדה זו בדרכים מגוונות, לדוגמה: דוהם, הערות לתרי עשר, עמ' 184-188; בוור, עובדיה ויואל, עמ' 49-52; זלין, תרי עשר, עמ' 145-146; פלוגר, תיאוקרטיה, עמ' 96-105; ברטון, יואל ועובדיה, עמ' 13-15.
- 40 ראו: שמיט, נבואה, עמ' 485.
- 41 ראו לדוגמה: מרקס, הנביא יואל, עמ' 21; בוור, עובדיה ויואל, עמ' 67-68.
- 42 ראו לדוגמה: ברטון, יואל ועובדיה, עמ' 18-19. לעמדה של וולהאוזן, ראו: וולהאוזן, אקדמות, עמ' 17-82.
- 43 וולף, יואל ועמוס, עמ' 49.
- 44 אהלשטרם, יואל, עמ' 26.

- 45 וונקה, נבואה ותהלים, עמ' 177. מצד שני, טוען תומפסון שיואל שומר על איזון בין אלמנטים דתיים חיצוניים ופנימיים (תומפסון, ספר יואל, עמ' 735).
- 46 רדיט, יואל והנביאים הפריפריאליים, עמ' 225-240.
- 47 וויליאמסון, יואל, עמ' 1080.
- 48 קרנשאו, יואל, עמ' 146; ברטון, יואל ועובדיה, עמ' 80. במקום אחר קרנשאו טוען שיואל לא ציין את החטא המדויק של העם מכיוון שהם באמת לא חטאו והפורענות לא הייתה באשמתם. מצב זה יצר קונפליקט בין התפיסה המוסרית של חמלת ה' והפורענות ליהודה. יואל לא האשים את העם במצב ועל כן הוא לא ציין את החטא. ראו: קרנשאו, מי יודע מה יעשה ה', עמ' 185-196.
- 49 כוגן, יואל, עמ' 9.
- 50 סימקינז, לחזור אל ה', עמ' 41-54.
- 51 מכיוון שאין תוכחה לעם, סגל מסיק שהמצב הדתי והמוסרי של העם היה טוב. משום כך הוא סובר שיואל פעל בתקופה שלאחר הרפורמה של עזרא ונחמיה (סגל, מבוא למקרא, עמ' 456).
- 52 ראו בנוסף, ברטון, יואל ועובדיה, עמ' 19; עסיס, המקדש בספר חגי, עמ' 1-10.
- 53 ראו לדוגמה: בוור, עובדיה ויואל, עמ' 7-6; ווטס, יואל, עמ' 8-9; וולף, עובדיה ויונה, עמ' 18-19; ברטון, יואל ועובדיה, עמ' 120; רבה, עובדיה, עמ' 47-56. ראו שם סקירה של דעות שונות.
- 54 אף ברטון שם לב ללשון הברית ביואל. הוא סובר שהדבר רומז לכך שהאסונות הובנו כהפוגה זמנית בקשרים בין ה' ועמו, ראו: ברטון, יואל ועובדיה, עמ' 90. מנגד, דרייבר וקוגינס סוברים שהפסקה "אני ה' אלוהיכם" היא סתמית, ראו: דרייבר, יואל ועמוס, עמ' 63; קוגינס, יואל ועמוס, עמ' 49.
- 55 על כך ראו: עסיס, מבנה יואל ד, עמ' 261-270.
- 56 עסיס, האקרוסטיכון, עמ' 710-724, ובעיקר עמ' 722-723; הנ"ל, אחדות איכה, עמ' 306-329.
- 57 עסיס, למה אדום, עמ' 1-20; הנ"ל, מאדם לעשיו וישראל, עמ' 287-302; הנ"ל, אהבה שנאה וזהות עצמית, עמ' 111-123.
- 58 כפולרוט הסביר שיואל אינו מוכיח את העם משום שהמשימה העיקרית שלו היא משימה פוזיטיבית, להשפיע על העם לחזור בתשובה. הוא מכנה אותו נביא החזרה בתשובה. כפולרוט, יואל, עמ' 185-186. גישה זו נפוצה במחקר, ראו גם ברטון, יואל ועובדיה, עמ' 76-77. גישה זו מופיעה גם אצל ראב"ע ורד"ק.
- 59 BDB, שוב c (עמ' 997). כמו כן ראו הולדיי, שוב, עמ' 141. קרנשאו טוען אף הוא כי השורש שו"ב אינו רומז בהכרח על חטא, ראו: קרנשאו, מי יודע מה יעשה ה', עמ' 188-189.
- 60 כך לפי BDB, שם.
- 61 זאת, אף כי חוקרים תוהים באשר למשמעות המדויקת של הפועל "שוב" בהקשר זה. ראו: פטרסן, חגי וזכריה א-ח, עמ' 130-131.
- 62 לגישה דומה ראו: אוגדן, יואל ד, עמ' 97-106 ובעיקר עמ' 105.
- 63 הולדיי, שוב, עמ' 116-157.
- 64 לגישה דומה, ראו דרייבר, יואל ועמוס. אולם דרייבר סובר שסוף הספר, ד יח-כא, הוא חלק ממענה האל. לפי עמדתו של כוגן, מענה ה' מופיע ב-ב יח-כז. וולף (יואל ועמוס, עמ' 57) וסטוארט (הושע-יונה, עמ' 257) סוברים כי סוף הפסקה הוא ג ה.
- 65 גונקל, הקדמה לתהלים, עמ' 96; ברטון, יואל ועובדיה, עמ' 86. על נושא זה ראו: מובינקל, תהלים בעבודת ה', ב, עמ' 53-78; וולף, יואל ועמוס, עמ' 58. נוסף על כך ראו הילבר, נבואת פולחן, לדוגמה על פרק ס, עמ' 192-202.
- 66 ראו לדוגמה: עסיס, חגי, עמ' 531-541; הנ"ל, לבנות או לא לבנות, עמ' 514-527; הנ"ל, מקדש המריבה, עמ' 582-596.
- 67 התפנית שבין פסוק יז לפסוק יח חדשה כל-כך עד שיש פרשנים שהסיקו שכל פעלי ויקטול צריכים להיות כתובים ב-ויקטול. כך, הפסוקים המופיעים אחרי פסוק יח צריכים להיקרא כחלק מתפילת הכוהנים. בודה, התפנית, טורים 104-110; מרקס, הגביא יואל, עמ' 16. נגד פרשנות זו, ראו: בוור, עובדיה ויואל, עמ' 110; וולף, יואל ועמוס, עמ' 57.
- 68 ברטון, יואל ועובדיה, עמ' 87-88.
- 69 ברטון, יואל ועובדיה, עמ' 83.
- 70 ראו לדוגמה: מובינקל, תהלים בעבודת ה', א, עמ' 93; פורר, הקדמה, עמ' 429-430; אהלשטרומ, יואל, עמ' 61; קוגינס, מסורת נבואת אלטרנטיבית, עמ' 77-94. על התפיסה של נביאי פולחן, ראו: ג'והנסן, נביא הפולחן; הנ"ל, נביא הפולחן ותהלים.
- 71 ברטון, יואל ועובדיה, עמ' 22. נגד רעיון זה ראו: וולף, יואל ועמוס, עמ' 11.
- 72 אייספלדט, מבוא, עמ' 394-395.
- 73 כפולרוט, יואל, עמ' 36.
- 74 נגד הקישור בין יואל והפולחן, ראו: היברט, יואל, עמ' 878.
- 75 פוקס, רטוריקה, עמ' 1-15; גרינברג, יחזקאל כא-לז, עמ' 747-749.
- 76 ראו לדוגמה: קוך, הנביאים ב, עמ' 118.
- 77 אכן במקורות בתלמוד ובפרשנות היהודית בימי הביניים הבינו את הדברים כפשוטם – שהארץ אכן התרוקנה מתושביה לאחר רצח גדליה (בבלי שבת קמה ע"ב ובבלי יומא נד ע"א). זו הדעה הרווחת בחז"ל ובקרב הפרשנות בימי הביניים. לעומת זאת, יש מקורות מועטים שמהם יוצא שהיה יישוב יהודי לאחר החורבן. המקור הבולט ביותר לזה הוא הספר החיצוני, ספר ברוך הרביעי, המספר שכל העת שירמיה היה גולה בבבל ועד שחזר בשיבת ציון לירושלים, נשאר ברוך בן נריה בירושלים לעודד את הנשארם ולחזק את העם. ראו, חזון ברוך (ברוך השני), פרק י, ב-ג. מהדורת כהנא, כרך א, עמ' שע. על הגלית ירמיהו לבבל וחזרתו בשיבת ציון מסופר בסדר עולם סוף פרק כו. וראו מיליקובסקי, כרך ב, עמ' 424-423. בתלמוד ירושלמי, תענית פ"ג, סו ע"ד, מסופר על חוני המעגל שישן שבעים שנה של חורבן הבית הראשון. סיפור מקביל לזה מופיע בספר ברוך הרביעי, המספר על עבד המלך הכושי הקרוי בספר זה אלימלך, שישן לכל תקופת הגלות בארץ עד שיבת ציון.

על המוטיב הדומה הזה, ראו י' ליכט, "ספר מעשי ירמיהו", בר אילן א (תשכ"ג), עמ' 80-66. עמ' 69. כדאי לציין בהקשר זה כי אני מסופק אם המקרא מתכוון לומר שהארץ התרוקנה מתושביה. ראשית, הביטויים הטוטליים שהמקרא משתמש בהם, אינם תמיד כפשוטם. כוונת המקראות להראות את עצמת החורבן והיקף הגלות, שהרי מה שנותר בארץ היה מעט מזעיר. כן הדבר גם בעת כיבוש הארץ בימי יהושע. כאשר המקרא מתאר את מימוש כל ההבטחות לאחר כיבוש הארץ (יהושע כא מא-מג), אין הוא מתעלם ממה שנמסר, שהארץ נותרה הרבה מאוד לרשתה (שם יג א-1). מלבד זאת, בשני מקומות המקרא מונה את מספרי הגולים. נב כח-ל. שם הגיע מניינם של גולי יהויכין גלו שבעת אלפים איש, מל"ב כד טז. אין מספרים של גלות צדקיה. בירמיה בא סיכום של גל הגולים, נב כח-ל. שם הגיע מניינם של גולי יהויכין גלו שבעת אלפים צדקיה ל-832, וגלויות נוספות חמש שנים לאחר החורבן ל-745. בסך הכול גלו מיהודה 4600 איש. אינני בא עתה לבחון מספרים אלה, אולם כדאי לשים לב למספרים הנקובים ביחס למספרים העצומים שנוקב המקרא ביחס לתושבי יהודה. למשל בהתארגנות של יהודה נגד ירבעם מונה המקרא 180,000 (מל"א יב כא). ברור כי רבים נספו במלחמת החורבן, אך נראה כי למרות אלה שנספו ולמרות המעשים יחסית שגלו, עדיין נותר מספר לא קטן של יהודים בארץ, גם אם הוא היה מדולדל מבחינת האמצעים, חלש מבחינת יכולת ההנהגה, וחבוט מבחינת המורל.⁷⁸ וכן למשל: בולה, ירמיה (דעת מקרא), עמ' תקן. סדר עולם רבה (כ), ובעקבות זאת, רש"י, רד"ק ואחרים, הבינו שמדובר על הגליית יהודים מצור, עמון ומואב שהיו בסביבות ארץ ישראל. אף שנתון זה לא כתוב במקרא עצמו, סדר עולם הבין זאת כדי להתאים את הדברים לנתון מהמקרא שלפיו כל היהודים כבר עזבו את הארץ עם החורבן. מסורת דומה לזו מופיעה אצל יוספוס בקדמוניות היהודים, א' שליט, כרך ב, עמ' 360. יש לציין שאין רמז שיהודים אלה לא הוגלו מתוך יהודה עצמה.⁷⁹ לפי סדר עולם רבה עברו כמה שבועות מהחורבן ועד רצח גדליה (מהדורת מיליקובסקי, עמ' 309): "בשלושה בתשרי אחר חורבן הבית חמישים ושנים יום נהרג גדליה בן אחיקם בן שפן והיהודים אשר היו במצפה ושאר הפליטה הלכה למצרים וירמיה וברוך עמהן". חוקרים מספר העלו את האפשרות שהאירוע התרחש שנה או כמה שנים לאחר החורבן, ראו: הופמן, ירמיה, כרך ב, עמ' 20-19; אריאל, לב חדש, עמ' 255, הערה 16.⁸⁰ שמה זו גם דעתו של רבי ישעיה מטראני: "לאחר שהחריב נבוכדנצר את הבית וכל הערים, עדיין נשארו מקצת אנשים בעיריות החריבות, והיו מצפים וסבורים ליישבם ולבנותם". פירושי ר' אליעזר מבלגנצי, ר' ישעיה מטרני, ופירוש רבי שמעון בן מנחם, ראו, מקראות גדולות הכתר, יחזקאל.⁸¹

⁸² אריאל אומר שייתכן שיחזקאל מדבר על השארית שנותרה מהשארית שנותרה לאחר הירצחו של גדליה בן אחיקם, על פי מה שעולה מירמיה נב, אריאל, לב חדש, ע' 255, הערה 16. ואם כן, לא מן הנמנע שגם משארית זו נותרה עוד שארית.⁸³ כך הוא בסדר עולם רבה, כט (מהדורת רטנר, עמ' סו). וכן פירושו רש"י ואחרים.⁸⁴ כך פירש זר כבוד, עזרא ונחמיה (דעת מקרא), עמ' כא. להסברים אחרים ראו, למשל, בפירוש מלבי"ם, וראו גם וויליאמסון, עזרא ונחמיה, עמ' 37-38.⁸⁵ ינסן, יהודה בתקופת הגלות, עמ' 39; נות, ההיסטוריה של ישראל, עמ' 288-298; אקרויד, גלות ושיבה, עמ' 20-31; ברסטד, ארץ ריקה; הנ"ל, אחרי המיתוס, עמ' 3-20; אלברטז, ישראל בגלות, עמ' 83.⁸⁶ הייס ומילר, היסטוריה, עמ' 476-480; ונדרהופט, האימפריה הנאו-בבלית, עמ' 106-107; שטרן, הפער הבבלי, עמ' 45-51, 76; עודד, ארץ ריקה, עמ' 55-74. כמו כן ראו אלברטז, היסטוריה של דת ישראל, עמ' 369-373.⁸⁷ מקובל לשער כי יואל פעל בירושלים, ראו לדוגמה: דרייבר, יואל ועמוס, עמ' 9; וולף, יואל ועמוס, עמ' 4-5; סטוארט, הושע-יונה, עמ' 229; ברטון, יואל ועובדיה, עמ' 18.⁸⁸ לוהר, איכה, עמ' 15; מידלמס, איכה ג, עמ' 505-525.⁸⁹ גוטוולד, איכה, עמ' 44-46; רנקמה, איכה, עמ' 54-59; הילרז, איכה, עמ' 9-10, 15. ווסטרמן סובר שכל הקינות נכתבו בירושלים, אך לדעתו פרק ג חובר מאוחר מכולם. ראו: ווסטרמן, איכה, עמ' 55, 104-105, 191-193; ברלין, איכה, עמ' 33; דובס-אלסופ, איכה, עמ' 4-5.⁹⁰ לדוגמה: קרויס, איכה, עמ' 15-17; ג'והנסון, מבנה ומשמעות, עמ' 58-73, ובעיקר עמ' 60-62.⁹¹ עסיס, האקרוסטיכון, עמ' 710-724; הנ"ל, אחדות איכה, עמ' 306-329.⁹² קוגינס, יואל ועמוס, עמ' 44-45.⁹³ ראו לעיל הערה 33 עמ' 94.⁹⁴ ראו למשל: עסיס, זכריה ה, עמ' 14.