

דתיות 'רכה' ודתיות 'קשיחה': המקרה של תנועת התשובה בישראל

אסף שרעבי

מבוא

מדעני החברה העוסקים בחקר ההתחדשות הדתית בעידן המודרני נוטים לשים דגש על שתי צורות מרכזיות של התחדשות דתית: האחת דתיות 'רכה' או דתיות 'עשה זאת בעצמך', והאחרת דתיות 'קשיחה' או 'חזקה' (Hervieu-Leger, 2005). הדתיות ה'רכה' נקשרת לעתים למונח 'רוחניות' וכן למה שיש המכנים 'המהפכה הרוחנית' (Heelas and Woodhead, 2001; Fuller, 2005). חוקרים שזוהי גישתם מתארים מהלך רוחני דינמי באופיו ומרוכז באינדיבידואל (Bellah et al., 1985; Roof, 2003; Wuthnow, 1998), עד כדי 'קידוש העצמי' (Heelas, 1996) כמאפיין המרכזי של העידן החדש. הדומיננטיות של הבחירה האינדיבידואלית בהבניית עולמו הדתי והחברתי של רוף (Roof, 1999) הובילה אותו לתאר את העידן הנוכחי כסופרמרקט רוחני, שהיחיד יכול 'לקנות' בו סל רוחני בהתאם לצרכיו. לצד הדתיות ה'רכה' אנו עדים לעליית כוחו של הפונדמנטליזם הדתי, במה שנקרא לעתים 'דתיות אתנית' (Hervieu-Leger, 2005) או 'דת חזקה' (סיון, אלמונד ואפלבי, 2004). לרוב, מדעני חברה רואים בפונדמנטליזם הדתי חלק מהמודרניות, אם ביחס של תגובה למודרניות (Marty and Appleby, 1991, 1994), אם כתופעה העוזרת להבנות את המודרניות (Harding, 2000), אם כתופעה שיש בה יסודות מודרניים מהותניים (אייזנשטדט, 2004), אם כתוצר נלווה ל'מצב של השוק' המודרני (פרידמן, 1990) ואם בראיית העידן הנוכחי כשדה פורח לחדשנות ולתסיסה דתית (Sherkat and Ellison, 1999).

הריווילג'ה (2005) – בציינה את התפתחותה של הדת ה'רכה' לצד הדת ה'קשיחה' – מקשרת בין גישת הפונדמנטליזם, המדגישה את התפתחותה של הדתיות ה'קשיחה' בעידן המודרני, ובין גישות המצביעות על התפתחותה של הרוחניות ועל תהליכי האינדיבידואליזציה והאוובייקטיביזציה של האמונה הדתית. לטענתה, התפשטותה של דת 'רכה' מעורדת את התחזקותה של הדת ה'חזקה'. בשל כל זאת נוכל לשאול אם ההבחנה בין הצורה ה'רכה' של החוויה הדתית ובין הצורה ה'קשיחה' כה ברורה. כלום לא נוכל לאתר ממדים 'רכים' גם בדתיות 'קשיחה' ולהפך?

באמצעות התבוננות בתנועת התשובה בישראל אני מבקש להראות שאפשר למצוא ממדים רכים לדתיות הנתפסת קשיחה. החוזרים בתשובה וה'מתחזקים' עורכים 'סקר שוק' ביקורתי במגע עם סוכני הדת, ובסופו (אף שלעתים זהו מסע בלי סוף) הם אורזים 'סלי תשובה' לפי טעמים האישי. במציאות של שוק דתי רחב היצע – שהחוזר בתשובה או ה'מתחזק' יכול לנוע בה בין ארגונים, שיחים, זרמים, אמונות ורבנים שונים, וגם להתנהג במגוון רחב של התנהגויות שונות – קשה לסווג את החוזרים בתשובה לקטגוריות מובחנות היטב. כפי שאראה, במקרים רבים החוזרים בתשובה מסרבים להגדיר את זהותם או שהם מגדירים את עצמם בעזרת זהויות ממוקפות.

בפרק הראשון של המאמר יונח המסד התאורטי, ובפרק השני יובהרו גבולות שדה המחקר וכן המתודולוגיה המנחה במחקר. בשני הפרקים העוקבים אסקור את התפתחותה של תנועת התשובה מיום היווסדה עד ימינו. בפרק החמישי והשישי אראה כיצד החוזרים בתשובה מבצעים 'סקר שוק' ביקורתי אשר מייצר לא רק זהות עמומה אלא גם 'סלי תשובה' מורכבים.

1. דתיות 'רכה' ודתיות 'קשיחה'

עוד מראשיתו של העידן המודרני עמדה שאלת הדת במרכז מחקרם ומחשבתם של חוקרים והוגי דעות רבים. הסוציולוגיה הקלאסית טענה כי המסורת הדתית תקמל אל לנוכח המודרניות (Hadden, 1987), ומתוך הנחה זו צמחה פרדיגמת החילון, אשר שלטה בכיפה במשך שנים רבות (Gorski, 2000). התחייה הדתית ברחבי העולם, שתועדה ביתר שאת משנות השבעים של המאה ה-20, הביאה את החוקרים להציע פרספקטיבות אחרות לחקר הדת בעידן המודרני (Sherkat and Elison, 1999). ראיית העידן הנוכחי כשלב חדש במודרניות או כעידן לאחר המודרניות רק חיזקה את מגמת המחקר בעיסוק בשאלת הדת ובשאלת הרוחניות, מתוך הנחה שהעידן הנוכחי מציב קשיים, דילמות ואפשרויות חדשות לפריחה דתית ורוחנית (Hervieu-Leger, 2005).

עיון בתוצר של מהלך מחקרי זה מעלה התייחסות לשני סוגים עיקריים של התחייה הדתית בעידן הנוכחי: האחת דתיות 'רכה' או דתיות 'עשה זאת בעצמך', והאחרת דתיות 'קשיחה' או 'חזקה'. דתיות 'רכה' או דתיות 'עשה זאת בעצמך' נובעת מהמשך חידוש הידע וההאצה של שינויים חברתיים וטכנולוגיים, אי-הוודאות הגוברת בד בבד עם שינויים של תנאים וסטטוסים והפיתוח העצום של אפשרויות תקשורת חדשות ששכללו את יכולתנו לקשור קשרים (Campbell, 2008). שינויים אלו מייצרים מציאות עכשווית נזילה, נעדרת גבולות ברורים, המקדמת תהליכי אינדיבידואליזציה מואצים (באומן, 2007; בק, 2002; האברמס, 1991; 1991). בשל כך העידן המודרני הנוכחי (הנקרא גם מודרניות מאוחרת, מודרניות שנייה, מודרניות נזילה, פוסט-מודרניות וכיוצא באלה שמות), כך הטענה, נהיה עידן של מערכות משמעות המובנות באמצעות אינדיבידואלים הנעזרים במשאבים הקרובים אליהם כדי להתמודד עם חייהם המשתנים (Campbell, 2008).

תהליכי האינדיבידואליזציה לא פסחו על הספרה הדתית ועניינו את ספרות המחקר (למשל Bellah et al., 1985). חוקרים ניסו לבאר את הטשטוש בהגדרת המונח 'רוחניות' (Zinnbauer et al., 1997) ולבחון מבינה אמפירית ואנליטית את הקשר בין דת לרוחניות (Hill et al., 2000; Marler and Hadaway, 2002; Pargament, 1999). ההבחנה בין שני המונחים האנליטיים החלה במידה רבה בעקבות דור ה'בייבי בום' שנולד לאחר מלחמת העולם השנייה. החיפוש הרוחני של דור זה (Wuthnow, 1998) לא היה קשור בהכרח לארגון דתי (Roof, 1993), ובין השאר תוצרו של החיפוש הוא המונח 'עידן חדש', שהתפשט לשאר החברה המערבית (Heelas and Woodhead, 2005).¹ רוחניות מתוארת במחקר לרוב כתופעה אישית, רגשית, ניסויית וכתוצר של הרהור מחשבתי, ואילו דת מתוארת כתופעה ארגונית, ריטואלית ואידאולוגית (Pargament, 1999). הן לדת והן לרוחניות משותפת תחושת הקדושה (Hill et al., 2000), אלא שבדת יש גם חיפוש אחר מטרות לא מקודשות (כגון השתייכות חברתית ומשמעות) וכן אמצעים ושיטות (כגון ריטואלים) שקיבלו את תוקפם מקבוצות זהות למיניהן. הנתק בין דת ובין רוחניות נעשה עניין כה מקובל בעידן הנוכחי עד אשר הקביעה I'm spiritual, not religious נעשתה שכיחה בחברה המערבית (Yamane, 2007; Cimino and Lattin, 2002).²

כד בכד עם הדתיות ה'רכה' אנו עדים לצורה 'קשיחה' של תחייה דתית. אחת הגישות החשובות בנושא זה היא תזת הפונדמנטליזם, כפי שגובשה במיזם נרחב באוניברסיטת שיקגו (Marty and Appleby, 1991, 1994). לטענת החוקרים, הפונדמנטליזם הדתי הוא תגובת נגד לאיום המודרני, ולפיכך לנוכח האיומים מצד החילון בעולם המודרני, הדתיות יוצרת את עצמה מחדש בעזרת טיעונים של חזרה למקורות, תוך כדי שימוש באמצעים מודרניים (סיון, אלמונד ואפלבי, 2004). החוקרים הצביעו על כך שהפונדמנטליזם מעוניין לקיים 'דת חזקה' אשר איננה מחויבת לזרם המרכזי או לרשויות הדתיות הרגילות המתפשרות ללא הרף עם העולם החילוני, מכיוון שאויביה של הדת נתפסים כבעלי עצמה שיכולה להכריע אותה.

הרדינג (2000) חקרה את הפונדמנטליזם בצפון אמריקה והציגה דפוס יחסים שונה בין הפונדמנטליזם ובין המודרניות. לדבריה, לא זו בלבד שהפונדמנטליזם היה תמיד חלק מהמודרניות של החברה הצפון-אמריקנית אלא שהוא עזר לייצר את אותה מודרניות בכך שהוא ייצג את כל מה שאינו נחשב מודרני. אייזנשטדט (2004) לעומת זאת טוען כי תנועות פונדמנטליסטיות הן תנועות מודרניות לא רק באופן השימוש שלהן בטכנולוגיות מודרניות אלא גם בהבניה האידאולוגית המודרנית המבקשת מסירות טוטלית (תוצר של

1 ברוס (2006: 42) מבקר את המחקרים המצביעים על פריחת העידן החדש. לדבריו גם אם אפשר להצביע על עלייה בפרקטיקות של העידן החדש, אין זה אומר שפרקטיקות אלו נושאות אתן מטען רוחני כלשהו.

2 אינדיבידואליזם דתי, טוען שרקט (2006), צריך להיות נטוע בצורה כלשהי במבנה חברתי. לטענתו, העדפות דתיות הקשורות בתגמולים ובפיצויים על טבעיים שאינם נמצאים בתוך משאבים דתיים קולקטיביים, קיימים או מתפתחים, אינן דת.

היסוד היעקוביני המצוי בה) ובשימת הדגש על בחירה, להבדיל מקבלה מובנת מאליה של הדת המסורתית. לבסוף, פרידמן (1990), בכתבו על תהליכי ההקצנה בחברה היהודית האורתודוקסית, טען כי תהליכי הוולונטריזציה שנוצרו מ'מצב של שוק' (Berger, 1963) בזירה המודרנית עודדו תהליכי הקצנה בחברה היהודית המסורתית, ואלו הובילו להחמרה הלכתית.

המחקר על אודות תנועת התשובה בישראל עסק עד עתה בעיקר בצדדיה הקשיחים של התופעה הדתית. תופעת החזרה בתשובה תוארה לרוב כמעבר מזהות חילונית או מסורתית משתלבת אל עבר זהות חרדית מתבדלת. אין תמה אפוא שהעיסוק המחקרי בחזרה בתשובה היה לענף בתוך עץ חקר החברה החרדית (ראו למשל: דורון, 2006; זלצברג, 1999; מייזליש, 1984; קפלן, 2007; שתיל, 1993; תימור, 1998; Aviad, 1983; Caplan, 2001; Shafir, 1983), גם אם נטען כי מאז שנות התשעים יצרה תנועת התשובה מרחבי זהות חדשים בחברה זו (למשל אלאור, 2006; גודמן, 2002; ליאון, 2009). בשנים האחרונות החלו להיכתב עבודות העוסקות גם בתנועת התשובה הציונית (שרעבי, 2010; Sharabi, 2013).

כד בכד עם הכתיבה על הדתיות 'הקשיחה' בתנועת התשובה נבחנו הממדים 'הרכים' של הדתיות (או הרוחניות) בישראל בת זמננו באמצעות תופעת ההתחדשות היהודית הרוחנית (למשל אזולאי וורצברגר, 2008; אזולאי ותבורי, 2008; שגיב ולומסקי-פדר, 2007), וכן באמצעות התבוננות בעיבודים מקומיים לתופעת העידן החדש (למשל קלין אורון ורוח-מדבר, 2010; גודמן ותבורי, 2010; רוח-מדבר, 2006; שמחאי, 2009; תבורי, 2007; Huss, 2007, 2011; Loss, 2010; Zaidman, 2003, 2007). לעת עתה כתיבה זו, על אף היקפה ההולך וגדל, עוסקת בתנועת התשובה עיסוק שולי יחסית.

במאמר זה אני מבקש לקשר בין ממדיה ה'קשיחים' של החוויה הדתית בת זמננו ובין ממדיה ה'רכים' של חוויה דתית זו. אחד הניסיונות החלוציים שנעשו במחקר בכיוון זה הוא של נסים ליאון (2009); הוא ביקש להראות את יצירתה של חרדיות חדשה לעין הישראלית, וכינה אותה 'חרדיות רכה'. ליאון מראה כיצד בבסיסה של תרבות חרדית זו ניצב הרעיון של החזרה בתשובה. מצד אחד יש בכוחו של רעיון זה לייצר הקצנה וקונפליקטים, ומצד אחר – להקהות את פוטנציאל הקרע שיכול להתרחש באינטראקציה בין הדתיות החרדית ובין הדתיות המזרחית. אם כן, 'החרדיות הרכה' היא חרדיות שאיננה נכנעת להיגיון הבינרי המבנה מציאות של חרדים מול לא חרדים, אלא חרדיות בעלת שוליים רחבים, החותרת לגישה מכילה יותר, והיא בעלת רצף של סמלים, טקסים וחוויות (דוגמת טקס 'קבלת עול מלכות שמים') המאפשרים זהויות חדשות ופסיפסים קהילתיים מורכבים. במידה רבה מאמר זה בא להמשיך את מחקרו של ליאון. ההבדל המרכזי בין שני המאמרים נעוץ במוקד המחקר. ליאון מצביע על תרבות התשובה כאמצעי להתרככותה של החרדיות 'הקשיחה', ואילו במאמר זה אני מבקש להראות כיצד תנועת התשובה עצמה היא זירה שמתקיימות בה בערבוביה דתיות 'קשיחה' ודתיות 'רכה'.

2. שדה המחקר: הגדרות ומתודולוגיה

שאלת גבולות תנועת התשובה קשורה לשאלת הגדרת המונח 'חוזר בתשובה'. חלק מתופעת ה'הולדה מחדש' (born again) הנוצרית הוא הרגע הברור של לפני ואחרי, של קרע בחיים (Robbins, 2007), המלווים ב-rituals of rupture (Robbins, 2003).³ להבדיל מכך, בחזרה בתשובה היהודית, לפחות כפי שהיא באה לידי ביטוי בישראל בשנות האלפיים, אין רגע אחד שכזה.⁴ החזרה בתשובה בת זמננו מתאפיינת בהתחזקות אטית והדרגתית באמונה ובקיום מצוות, לעתים עד כדי אידאל של התחזקות מתמדת שאין לה סוף (ליאון, 2009; שרעבי, 2010).⁵ עדות לכך עולה ממחקר כמותני רחב היקף (7,500 נדגמים) שערכה הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה (2010). נמצא כי 9.4 אחוזים מיהודים בני עשרים ומעלה שהגדירו את עצמם מסורתיים-דתיים העידו כי הם חוזרים בתשובה. בקרב אלו המגדירים את עצמם דתיים העידו 16.8 אחוזים כי הם חוזרים בתשובה, ו-21.8 אחוזים מקרב המגדירים את עצמם חרדים העידו כי הם חוזרים בתשובה. יוצא אפוא שבמונחי אמיק (emic)⁶ חוזר בתשובה איננו רק מי שהשלים תהליך של תשובה עד כדי קיום קפדני ומלא של תורה ומצוות אלא גם מי שמסתפק בקיום חלקי של מצוות ואף מגדיר את עצמו מסורתי-דתי, ובלבד שיחשיב את עצמו חוזר בתשובה. במילים אחרות, חוזר בתשובה יהיה זה שיקבל עליו להתחזק בקיום מצוות (כך נהוג לומר בשיח התשובה. ראו למשל שרעבי, 2004), גם אם לא עד כדי הקפדה מלאה. על כך נוכל להוסיף כי כחלק מן התשובה החרדית הספרדית, החוזר בתשובה יראה בחרדיות אידאל, גם אם לא ממומש על ידו, וישתתף בשיח התשובה (ליאון, 2003, 2009; שרעבי, 2010).

3 ברחבי העולם הלא יהודי קשה למצוא את המקבילה לתופעת החזרה בתשובה, שכן המונחים 'המרה' (conversion), 'חברות מחודשת' (reaffiliation) ו'הולדה מחדש' (born again), המשמשים לתיאור תופעות דומות, אינם מתאימים במדויק למקרה היהודי. נראה שמבין השלושה, 'הולדה מחדש' הוא המונח המתאים ביותר לענייננו, באשר המונח 'המרה' הוא מונח המשמש יותר למעבר בין דת לדת, ו'חברות מחודשת' – למעבר מקבוצה לקבוצה באותה דת (ראו: Stark, 2009). הריווילג'ה (בתוך: Mentel, 2007; Hervieu-Leger, 1999) מרחיבה את ההגדרה המקובלת של 'המרה' ומציינת שלושה סוגים של התופעה, שניים מהם דומים למקרה היהודי – מעבר מאי-אמונה לאמונה והשתייכות דתית, ומעבר מהשתייכות רשמית בלבד להתנהגות דתית ולהשתייכות דתית.

4 אמנם דורון (2006) כותב על טקסי מעבר שהחוזרים בתשובה עוברים, אלא שנראה כי אלו אינם מאפיינים את כל החוזרים בתשובה, כפי שמחקרים אחרים מעידים.

5 יש גם חוזרים בתשובה העוסקים בדרשנות תשובה ובהחזרה בתשובה עוד לפני שהחלו לקיים מצוות בצורה אדוקה (שרעבי, 2013). ראו גם: קפלן, 2007: 106.

6 בדיסציפלינה האנתרופולוגית נהוג להבחין בין מונחי אמיק (emic) למונחי אתיק (etic). אמיק היא נקודת מבטו של היליד, הקשורה לקטגוריות שהחברה אשר חי בה מייצרת, להבדיל מאתיק, הקשורה לקטגוריות של החוקרים (חזן, 1992).

מאחר שלא ברור לחלוטין אם לפנינו תופעה חדשה או שמא עיוורון מחקרי, קשה להעריך עד כמה רווחה בעבר תפיסת החוזר בתשובה את עצמו כחוזר בתשובה, גם אם לא קיים מצוות בקפדנות. ניתוח נתונים של סקר מקיף שעסק בנתונים בשנות התשעים (אילן, 2000) מצביע על כך שתופעה זו היתה קיימת כבר בשנים אלו. הדבר קשור להקשר התרבותי-המסורתי של רוב החוזרים בתשובה ו'המתחזקים' מאותה תקופה עד ימינו – היותם צאצאים ליוצאי ארצות האסלאם (אילן, 2000; הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה, 2010).

על אף המחקר הנרחב העוסק בתנועת התשובה, טרם נכתב מחקר פרוגרמטי המציג בצורה מקיפה את שלבי התפתחותה והתמסדותה של תנועת התשובה והתחום בכיור את גבולותיה ואת תהליכי השינוי שחלו בה (קפלן, 2007: 99). מחקר שכזה יצטרך לעסוק בין השאר במדרי הגיוס, התעמולה והחינוך המלווים בדרך כלל תנועות תחייה דתית. לצורך דיוננו נראה בתנועת התשובה את מגוון היזמות וההתארגנויות של גורמים אורתודוקסיים המבקשים לגייס חילונים ומסורתיים לשורותיהם או למצער לקרבם אל אופק החיים האורתודוקסי, בין השאר על ידי תעמולה ומערכות חינוך.

מאמר זה מתבסס על עבודת שדה שנמשכה מ-2006 עד 2009, וכללה תצפית משתתפת, ראיונות עומק עם 46 נחקרים וכן ניתוח תוכן של טקסטים. עבודת השדה התרכזה ב'שערי התשובה' בערים תל אביב ואשקלון,⁷ בפעילות התשובה שאנשים המבקשים להתעניין בדת היהודית או לחזור בתשובה נחשפים אליה. ב'שערי תשובה' נמצאים החוזרים בתשובה בדרך כלל כמה חודשים או כמה שנים, עד אשר הם עוברים לתחנה הבאה במסע חייהם. פעילות התשובה בעיר אשקלון, הממוקמת בפריפריה של ישראל, נשענת רובה ככולה על השיח החרדי-ספרדי ועל הקוסמולוגיה החרדית-ספרדית, ואילו בתל אביב מרוכזת הפעילות בתשובה הציונית-דתית. רובם המכריע של החוזרים בתשובה בעיר אשקלון הם צעירים בני הדור השלישי להגירה מארצות האסלאם, ואילו אלו הבאים בשערי התשובה הציונית-דתית בתל אביב נחלקים, שווה בשווה, בין מזרחים ובין אשכנזים. מלבד זה, מרבית הבאים למרכזי הלימוד בתל אביב הם רווקים בני 25 עד 40, משכילים, ממעמד סוציו-אקונומי בינוני ובינוני-גבוה, ואילו בעיר אשקלון הצעירים החוזרים בתשובה הם בני 15 עד 30, משכילים פחות וממעמד סוציו-אקונומי בינוני-נמוך ונמוך.

נאמן למסורת האתנוגרפית ולמסורת הסוציולוגית האיכותית-פרשנית, גם מחקר זה מתבסס על חקירה אינדוקטיבית. אשר על כן, הקטגוריות (למשל חוזר בתשובה) לא נקבעו מראש, אלא הן תוצר של תהליך מתפתח ומתמשך תוך כדי עבודת השדה (Charmaz, 1995). אף על פי כן, ברי כי קיימות, במודע ושלא במודע, פרספקטיבות תאורטיות וקטגוריות מושגיות הזמינות לחוקר וגם להן השפעה על כיוון המחקר (Lincoln and Guba, 1985). המחקר נערך מתוך ערנות לשאלות הבסיסיות על אודות תנועת התשובה (Charmaz, 2002; Glaser and Strauss, 1967). במחקר האיכותי-פרשני הניתוח נעשה בו

7 הבחירה בערים תל אביב ואשקלון נעשתה כדי לבחון שני מקרי מבחן – עיר במרכז הארץ ועיר בפריפריה. ראיונות עומק התבצעו בעיקר עם חוזרים בתשובה בשתי ערים אלו, אך גם ממקומות אחרים בארץ.

בזמן עם איסוף הנתונים ולא רק לאחרי (שקדי, 2003), ולפיכך ישנה אינטראקציה מתמדת בין איסוף הנתונים ובין הניתוח. במקרה של עבודה זו, הראיונות שבוצעו בד בבד עם תצפית משתתפת ועם ראיונות אתנוגרפים פתוחים הבהירו מה יש לשאול מראיונות ובמה להתמקד בתצפיות (לפי המלצת Gall et al., 1996). בעבודת השדה השתמשתי בטריאנגולציה – תצפית משתתפת, ראיונות עומק וניתוח תוכן של טקסטים – כדי להגביר את התקפות הפנימית והחיצונית של ממצאיי. כל זאת תוך כדי בחינה חוזרת ונשנית של הנחות היסוד והמסקנות (Katz, 2001).

3. תנועת התשובה בישראל: סקירה היסטורית

את התגבשותה של תנועת התשובה בישראל הטרימו ניסיונות של ישיבות ליטאיות⁸ וכן של ישיבת פורת יוסף הספרדית⁹ לצרף צעירים בעלי רקע מסורתית-דתי לחינוך החרדי (ליאון, 2004; לופו, 2004). פעולות אלו הן ניצניה של תנועת התשובה מאחר שצעירים אלה יהיו חלק מהתשתית הרבנית העתידית של תנועת התשובה החרדית-הספרדית. ככל הידוע לנו, הניסיונות המוקדמים ביותר להקים ישיבות שימשכו אליהן צעירים נעדרי ידע ביהדות האורתודוקסית, אם כי בעלי מחויבות אליה, נעשו בארצות הברית בשנות הארבעים והחמישים של המאה הקודמת (Danzger, 1989: 55-58). האסטרטגיה שהנחתה את הפעילים בישיבות אלה היתה לגשר על הפער בין העולם החילוני ובין העולם הדתי-אורתודוקסי. הדגש היה על המשכיות, ולא על ניתוקם של הצעירים מעברם (Danzger, 1989: 81).

בסוף שנות הארבעים נעשו הניסיונות הראשונים בארצות הברית לפנות פנייה אקטיבית אל צעירים, שכמה מהם היו משוקעים בתוך התרבות המערבית החילונית, ואחרים התנסו בדתות ובטכניקות רוחניות לא יהודיות (Ariel, 2011; Danzger, 1989; Davidman, 1991). השניים שהובילו ניסיון זה היו הרבנים שלמה קרליבך (1925-1994) וזלמן שכטר (נולד ב-1924), שפעלו בשליחותם של אדמו"רי חב"ד השישי והשביעי.¹⁰ תחילה פעלו

8 הניסיונות נעשו בשני גלים – האחד במרוקו בראשית המאה ה-20, ששם הקים הרב זאב הלפרין רשת של בתי ספר; והאחר – לאחר מלחמת העולם השנייה, כאשר נשלחו צעירים מצפון אפריקה ללימודים בישיבות ליטאיות בארצות הברית, באירופה ובישראל (לופו, 2004).

9 נוסדה ב-1923 ברובע היהודי בירושלים. בישיבה למדו רבים ממי שלימים יהיו לעילית הרבנית-ספרדית בישראל, דוגמת הרבנים עובדיה יוסף, מרדכי אליהו, יצחק כדורי, חיים דוד הלוי, בן ציון אבא שאול. על הישיבה, שיש הרואים בה את ספינת הדגל של הישיבות הספרדיות, ראו: הורוביץ, 2006; ליאון, 2013.

10 אריאל (Ariel, 2001), מציין את שנת 1948 כשנה שהשניים גויסו בה על ידי הרב יוסף יצחק שניאורסון (1880-1950), האדמו"ר השישי לבית חב"ד, אך בנוגע לקרליבך מובאת עדותו (ראו Danzger, 1989: 59), שפעל בשירות אדמו"ר חב"ד בשנים 1951-1954. אם כן, מדובר ברב מנחם מנדל שניאורסון, האדמו"ר השביעי לבית חב"ד.

השניים בישיבות חרדיות, מתוך מטרה לגייס תלמידים לחסידות חב"ד, ומאמצע שנות החמישים החלו לפעול בקמפוסים ברחבי ארצות הברית. קרליבך ושכטר היו בעלי השכלה חילונית ורבנית, ומכאן יכולתם לגשר בין שני העולמות. הם לא ניחנו בכושר ארגוני רב, ונשענו בעיקר על כריזמה אישית ועל סגנון מיוחד ובלתי אמצעי (Ariel, 2011). חילוקי דעות, בין השאר על שאלת הפרדה מגדרית בפעילויות משותפות, הובילו את שניהם להיפרד מחב"ד. השניים, שלא נולדו לתוך חסידות חב"ד, החלו לפעול עצמאית – קרליבך באמצע שנות החמישים, ושכטר בתחילת שנות השישים. על אף סגנונם הייחודי והשמרני פחות, השפעתם על תנועת התשובה היתה רבה, ולפיכך פעילויות תשובה שעשו בשנות השישים והשבעים קבוצות שמרניות דוגמת חב"ד נעשו במידה רבה בהשראת פעילויותיהם (Danzger, 1989: 99-141).

תופעת החזרה בתשובה צברה תאוצה בישראל בסוף שנות השישים ובתחילת שנות השבעים. תנועת התשובה התפתחה בקרב שלוש קבוצות אוכלוסייה שונות: 'בעלי תשובה' מארצות הברית; ישראלים ממוצא אירופי בני המעמד הבינוני; וישראלים ממוצא מזרחי יוצאי שכונות מצוקה (מייזליש, 1984; שלג, 2000; Aviad, 1983). לתסיסה הדתית בקרב יהודים בארצות הברית היו שלושה מקורות עיקריים: מאבק זכויות האדם, דור הסיקסטיז וניצחון ישראל במלחמת ששת הימים. בעקבות המאבק לשוויון מעמדם וזכויותיהם של השחורים בארצות הברית בשנות השישים החלו קבוצות מיעוטים שונות לחדש את זיקתן האתנית-דתית. יהודים רבים אשר התנתקו מהמורשת היהודית-דתית החלו לחפש אלמנטים תרבותיים אשר יקרבו אותם אל המסורת (Kaufman, 1991; Danzger, 1987). מלבד זה, דור ילדי הפרחים של שנות השישים והשבעים, אשר היה פתוח להתנסויות שונות בתחום האישי, יצר פתח ליהודים רבים לנסות לחפש משמעות בכיוון היהודי-מסורתי. לבסוף, מלחמת ששת הימים העצימה את תופעת החזרה בתשובה. כך יהודים רבים מחוץ-לארץ, ובייחוד מארצות הברית, הגיעו לבקר בישראל ונשארו בה (Danzger, 1989). כמה מאותם צעירים חיפשו את זהותם היהודית בישיבות החרדיות שהיו קיימות באותן שנים בישראל, אלא שישיבות אלה, אשר היו סגורות בעולם מתבדל, לא התאימו לאותם צעירים, שכמה מהם היו בעלי הופעה והתנהגות לא שגרתיות (Aviad, 1983). בשל כך פתחו רבנים אחדים – אשר עלו לישראל מארצות הברית והיו בעלי אוריינטציה פתוחה יותר לעולם המודרני – כמה מוסדות לימוד שהתאימו לאותם צעירים. בין הישיבות שנתפתחו אפשר למנות את 'ישיבת 'התפוצות' (נוסדה ב-1967), את 'ישיבת 'דבר ירושלים' (1971), את 'ישיבת 'אור שמח' (1972) ואת 'ישיבת 'אש התורה' (1974) (מייזליש, 1984; שלג, 2000; Danzger, 1989; Ariel, 2011; Aviad, 1983).

קבוצת אוכלוסייה שנייה אשר היתה הגרעין הראשוני לתופעת החזרה בתשובה בסוף שנות השישים ובתחילת שנות השבעים היתה ישראלים ממוצא אירופי בני המעמד הבינוני. מלחמת ששת הימים ומלחמת יום הכיפורים היו אירועים מכוננים בחברה הישראלית.¹¹

11 הלוי (2011) מראה כיצד נתנה מלחמת ששת הימים את אותותיה גם בחברה החרדית. בהקשר של תנועת התשובה אפשר לראות כיצד העיתונות החרדית מדווחת על קריאה להחזרה בתשובה ועל

הרגשה של הרואיות מצד אחד ושבריריות כאוטית מצד אחר גרמה לישראלים רבים לתהות על אודות קיומם, זהותם ומשמעות חייהם. המסורת ענתה לרבים מאותם מחפשי דרך על שאלותיהם הן מהבחינה האישית והן מהבחינה הלאומית (Beit-Hallahmi, 1983; Aviad, 1992). החזרה בתשובה של הישראלים בני המעמד הבינוני הגיחה כשבנמצא כבר פעלו כמה ישיבות של בעלי תשובה מארצות הברית שיכלו לקלוט את האוכלוסייה המקומית. כך קרה שמסגרות הלימוד הראשונות לישראלים היו בישיבות 'אור שמח' ו'אש התורה', שהקימו אנשי לימוד מיוחדים בעבור האוכלוסייה המקומית (שלג, 2000).

התהיות הקיומיות, כמו במקרה של ישראלים בני המעמד הבינוני, נתנו את אותותיהן גם בקרב הישראלים יוצאי שכונות המצוקה. אלא שבמקרה זה שימשה סיבה נוספת וזו לחזרה בתשובה, והיא תסכולם של יוצאי ארצות האסלאם, בייחוד בני הדור השני, ממעמדם וממציאות חייהם בחברה הישראלית. המסורת הדתית היתה אפוא אפיק שדרכו יכלו להביע את תסכולם מהרגשת הניכור ומאי-השוויון הכלכלי (Aviad, 1983). הישיבה הראשונה והגדולה שהוקמה עבור ישראלים אלה היתה 'אור החיים' (1977), שייסד הרב ראובן אלבז.

מתחילת שנות השבעים התגבשה פעילות ממוסדת של ארגוני החזרה בתשובה. פעילות התשובה המקומית החלה להתפתח בצורות שונות – ישיבות, הרצאות ברחבי הארץ, סמינרים ומדורי יהדות בעיתונות הכללית. כאמור, הישיבות הראשונות הוקמו עבור יהודים מחוץ-לארץ, בעיקר מארצות הברית (מיזליש, 1984; Aviad, 1983). ישיבות אלה סימנו תהליך של מפנה מהחזרה בתשובה חסידית ונאו-חסידית באופייה אל עבר עולם הישיבות הליטאי (Ariel, 2011). אף על פי כן נותרו השפעות חסידיות הן משום שכמה מהחוזרים בתשובה היו 'היפים' באופיים¹² והן בשל יסודן של ישיבות בעלות אפיון חסידי, דוגמת ישיבת 'שובו בנים' (1978) (מיזליש, 1984; Aviad, 1983). בד בבד עם התגבשותה של התשובה החרדית נעשו ניסיונות אחדים להקים ארגוני תשובה ציונים-דתיים, ובהם אפשר למנות את 'מכון מאיר' (1974), שנתר עד היום המוסד המוביל לתשובה ציונית-דתית. מלבד הישיבות הוקמו ארגוני החזרה בתשובה; אלה ארגנו חוגי בית, שיעורי תורה וסמינרים בסופי שבוע. בין הארגונים אפשר למנות את 'נעשה ונשמע', 'אל המקורות', 'תורה ואמונה' ו'ערכים' (מיזליש, 1984; שלג, 2000). 'ערכים', שהוקם ב-1979 בידי שני חוזרים בתשובה, נהיה במהרה אחד הארגונים הגדולים והמשפיעים בתנועת התשובה. ככלל, את מרבית פעילות החזרה בתשובה הממוסדת ניהלו באותן שנים חוגים חרדיים-ליטאיים. ככזו, טוען שלג (2000), היא נשאה אופי רטורי-רציונלי, ולפיכך המסרים שהודגשו בה לא נגעו להפחדות מגיהנום או להיבטים מיסטיים דוגמת קמעות, אלא הם מסרים של 'הוכחות' בדבר אמתותה של התורה.

התארגנויות של העברת שיעורי תורה על ידי גורמים חרדיים, בין השאר בעזרת ארגונים כמו 'רשת שיעורי תורה של אגודת ישראל' ו'חוג מורשת אבות' ורבנים דוגמת שלמה וולבה.

12 בנוגע לישיבת התפוצות ראו למשל בתוך: Ariel, 2011.

היעד הסופי של החוזרים בתשובה בשנות השבעים והשמונים היה אורח חיים חרדי והסתפחות לקהילות חרדיות. תהליך זה חייב את עזיבת הסביבה החילונית שהחוזרים בתשובה חיו בה, ובכלל זה עיסוקים קודמים, ובראשם מקומות העבודה (שלג, 2000). יחסה של החברה החרדית כלפי החוזרים בתשובה שהסתפחו אל חברתה היה מסויג, והביטוי הגדול ביותר לכך היה בסרגציה בקשרי הנישואים (אלאור, 2006; קפלן, 2007: 129-136). תופעת החזרה בתשובה התגברה באמצע שנות השמונים. בסקר מקיף שנערך ב-1997 ודגם 2,550 איש מהאוכלוסייה היהודית הבוגרת נמצא כי בשנים שקדמו לסקר חזרו בתשובה כשבעה אחוזים מהאוכלוסייה היהודית הבוגרת והפכו מחילונים או מסורתיים לדתיים או לחרדים. במספרים מוחלטים מדובר על כ-210 אלף יהודים (אילן, 2000). על פי הסקר, יותר משמונים אחוזים מהאנשים שחזרו בתשובה החשיבו את עצמם מסורתיים עוד לפני חזרתם בתשובה. בקרב כלל החוזרים בתשובה יש רוב גדול ליוצאי ארצות האסלאם. גל תשובה זה ליווה את נסיקתה של תנועת ש"ס במערכת הפוליטית, ושתי תופעות אלו הזינו זו את זו (טסלר, 2003; ליאון, 2009; זיבצנר ולהמן, 2010). בסקר מקיף ועדכני שנערך בשנת 2009 וכלל 7,500 נדגמים בני עשרים ומעלה הגדירו את עצמם 5.4 אחוזים מהם (המייצגים במספרים מוחלטים כ-200,000 יהודים) חוזרים בתשובה (הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה, 2010).¹³

4. תנועת התשובה בישראל: תמונת מצב בצד היצע

שוק התשובה בישראל נמצא בפיקוח והגמוניה של היהדות האורתודוקסית. חדירתם של ארגונים דתיים שאינם יהודים, המשווקים לקהל שאינו ערבי, מתויגת בישראל כ'מיסיונריות' וכפעילות 'פתתית', והן הממסד והן הציבור הרחב מותחים עליה ביקורת.¹⁴ גם ארגונים יהודיים לא אורתודוקסיים אינם זוכים לעדנה בישראל, וההכרה בהם חלקית. כך למשל הרשויות אינן מכירות בגיור לא אורתודוקסי שהתבצע בישראל. בהתאם למגבלות אלה פורח בישראל בשנים האחרונות היצע דתי מגוון, אורתודוקסי רובו ככולו. פעילות התשובה מתבצעת בעיקר, אך בוודאי לא רק, בזרמים האלה: חרדים ליטאים, חסידויות חב"ד וברסלב, חרדים ספרדים, והציונות הדתית (בעיקר על ידי האגף החרד"לי שבה). הציונים-הדתיים הצטרפו לשדה התשובה ביתר שאת באמצע שנות השמונים, בין השאר בשל מוטיבציות פוליטיות הכרוכות בהחזרה בתשובה (שרעבי, 2010).¹⁵

13 ראו התדיינות בהיקף תופעת החזרה בתשובה בתוך: קפלן (2007: 101-102) וכן בתוך: אילן (2000: 210, 215-217).

14 ראו למשל: דו"ח הוועדה הבין-משרדית לבדיקת נושא ה'כתות' ('הקבוצות החדשות') בישראל, שהוגש כמכתב לשר החינוך בידי יושבת ראש הוועדה חברת הכנסת מרים תעסה-גלזר (הדו"ח מוכר בשם 'דו"ח תעסה-גלזר'), בינואר 1987.

15 את ניצני פעילות התשובה הציונית-דתית אפשר לראות עוד בשנות השבעים, בהקמתו של בית המדרש 'מכון מאיר', וכן בהקמתם של 'הגרעינים התורניים' הראשונים.

את 'תנועת התשובה' מארגנים כיום רבנים מקומיים וארציים ומערך של מוסדות וארגונים. בין הארגונים הארציים אפשר לציין את 'ערכים' הוותיק, 'שופר' של הרב אמנון יצחק, 'הידברות' של הרב זמיר כהן ו'ראש יהודי' הציוני-דתי. אליהם מצטרפים עשרות ארגונים קטנים יותר, בפריסה מקומית, המציעים את מרכולתם בשוק התשובה. את תנועת התשובה מובילים רבנים אשר זהו עיסוקם המרכזי,¹⁶ חלק נכבד מהם חוזרים בתשובה בעצמם, פעילותם של כמה מהם ארצית, ושל אחרים – מקומית. חלוקה זו מלאכותית במידת-מה מאחר שרשת האינטרנט ותרבות הקלטות עוזרות לרבנים רבים לצאת מתחומי קהילתם אל קהילות אחרות ברחבי ישראל ואף ברחבי העולם (עמרן, 2006). בכל זאת, יש רבנים אשר תחומי השפעתם רחבים יותר, ובהם אפשר למצוא את הרבנים אמנון יצחק, ראובן אלבו, זמיר כהן, ויעקב ישראל לוגאסי. יצחק, אלבו וכהן קשורים לארגונים שהם ייסדו – 'שופר', 'אור החיים' ו'הידברות' (בהתאמה). כמה מרבני התשובה, דוגמת הרב אמנון יצחק, משמשים בעיקר דרשנים, ואילו אחרים, דוגמת הרב ראובן אלבו, משמשים גם מלווים אישיים בתהליך התשובה. קרוב לוודאי כי מאות רבני תשובה מקומיים פזורים ברחבי ישראל, ומעטים מהם נחקרו. כך למשל הרבנים דניאל זור (אלאור, 2006), דני עזרא¹⁷ (ליאון, 2004) וחיים אלוש (שרעבי, 2010).

ברחבי ישראל פזורות עשרות רבות של מוסדות לימוד לחוזרים בתשובה. מוסדות אלה, שכמה מהם הם פנימיות, מחולקים לשיבות עבוד גברים ומדרשיות עבור נשים. אחדים ממוסדות הלימוד מציעים לימודים למשך כל היום, ובאחרים אפשר ללמוד בבוקר או בערב. אפשרות זו מתאימה לחוזרים בתשובה העובדים בו בזמן. כמה מהמוסדות נותנים שירותי שידוכים, ולפיכך האישה או הגבר המשודכים עוזבים את המוסד, מתחתנים ועוברים לגור יחד. כמה ממוסדות הלימוד הם בסיס להפצת חומרי תשובה, בדרך כלל על ידי החוזרים בתשובה עצמם. אחוז גבוה של מוסדות הלימוד ממוקם בירושלים, בייחוד מוסדות הלימוד (שהם פנימיות) לנשים.

פעילות ההחזרה בתשובה מגוונת, ופעילות התשובה הנפוצה ביותר היא הדרשנות העממית (גבעון, 2003; ורסצוג-רביד, 2002; צבר, 2003; שרעבי, 2004; ליאון, 2003; קפלן, 2007: 93-49; שרעבי, 2004; Leon, 2014) ותוצרותיה בדמותן של קלטות וידאו, שמע ו-CD (גודמן ובילו, 2004; עמרן, 2006; קפלן, 2007: 93-49; Leon, 2011). פעילויות נפוצות נוספות הן לימודים במרכזי לימוד ומוסדות הלימוד לחוזרים בתשובה ולמתעניינים ביהדות וכן סמינרים בסופי שבוע. ישנן גם יזמות מקומיות של אנשים פרטיים וארגונים הבאות לידי ביטוי בשיעורים ובהרצאות במתכונת של חוגי בית. בין פעילויות הרחוב אפשר לציין דוכני הנחת תפילין. במשך שנים רבות נשלט סגנון פעולה זה על ידי חב"ד, ולאחרונה החלה הציונות הדתית לפעול בסגנון זה, בעיקר על ידי תנועת 'מעייני הישועה'. דוגמה נוספת לפעילות דוכנים של הציונות הדתית היא של ארגון 'דברי

16 בקרב התשובה החרדית-ספרדית הם נקראים גם 'מזכי הרבים'.

17 שם בדוי. הרב המדובר לא היה מעוניין להיחשף בשמו האמתי.

שיר' – רשת של דוכנים המציעים יצירה יהודית, כמו ספרים ומוזיקה. פעילות הדוכנים מכונה 'הפצה', והיא זוכה לכיקורת בתוך הציבור הדתי-לאומי.

בשנת 2008 עלה לאוויר ערוץ טלוויזיה הנקלט דרך שידורי הלוויין והכבלים, שעוסק בהחזרה בתשובה. יזם הערוץ הוא הרב זמיר כהן, והערוץ נקרא על שם הארגון שהוא עומד בראשו – 'הידברות'. אל הטלוויזיה נוספה בשנים האחרונות רשת האינטרנט, שהיא כר נרחב לפעילות החזרה בתשובה, באמצעות פורומים, רשתות חברתיות ואתרים. לארגוני החזרה בתשובה הגדולים, וגם לכמה מהבינוניים, יש אתר אינטרנט פעיל ובו חומר עדכני על הפעילות. בכמה מהאתרים אף אפשר לצפות בסרטים רבים שיש בהם תכנים של החזרה בתשובה.

התשובה הציונית-דתית פיתחה פעילות החזרה בתשובה ייחודית, הבאה לידי ביטוי ב'גרעונים תורניים' (דומברובסקי, 2010; שרעבי, 2010).¹⁸ גרעין תורני הוא התארגנות של יחידים או של כמה משפחות הבאים להתיישב באזורים שיש בהם אוכלוסייה חילונית, מסורתית או אוכלוסייה דתית מועטה. לגרעין התורני שתי מטרות כלליות הקשורות זו בזו: האחת – להיות מגדלור דתי לסביבה, והאחרת – להיות אבן שואבת למתעניינים בדת היהודית ובחיים היהודיים-דתיים. התפיסה המשותפת לשתי המטרות היא 'התנחלות בלבבות'.¹⁹ פרויקט 'ה'התנחלות בלבבות' נוגע לא אך ורק לענייני דת בצורתה הטוהרה, דהיינו קירוב חילונים ומסורתיים לדת היהודית עבור מטרה זו בלבד. היגיון מרכזי נוסף בבסיס הקמת גרעונים תורניים הוא השאיפה להצלחה פוליטית ולהובלה מעשית בתחום זה. ההנחה היא כי התקרבות לדת היהודית כשלעצמה מובילה לחיזוק אידאולוגיה ימנית מבחינה פוליטית, ועל כל פנים לראייה חברתית ופוליטית חיובית יותר את הציונות הדתית בכלל ואת אוכלוסיית המתנחלים בפרט (שרעבי, 2010).

מיזם נוסף מבית המדרש הציוני-דתי הוא 'רב קהילה' – פרויקט להצנחת רבני קהילות בבתי כנסת ספרדים, שהקהילה מתנהלת בהם ללא רב. ככלל, בשנים האחרונות אנו עדים ליזמות רבנית ערה בשדה התשובה הציוני-דתי; מרכזי התשובה ציוניים-דתיים מבקשים למשוך צעירים גם בעזרת תכנים 'רוחניים'. כך למשל בסניף תל אביב של 'ראש יהודי' אפשר למצוא קורסים כמו 'סדנת ימימה לגברים' – לימוד פיתוח חשיבה הכרתית על פי דרכה של ימימה, 'מבוא לקבלה' – מבט קבלי על חיי: היום-יום של איש יהודי, 'סדנת מגירות' – סדנה לנשים למימוש היכולות הרוחנית ותפקיד האישה בחיבור אל ה'אחד', 'מסילות אל הנפש' – פיתוח אישיות יצירתית בעקבות הספר מסילת ישרים, 'סוד ההוויה' – היחשפות למתרחש בעולם הנגלה והנסתר, באדם וביקום הסובב אותו, סדנת 12 צעדים – לצאת אחת ולתמיד מרגשות ומחשבות שלילים בשיטה עקבית מובנית ולהתחבר לרוחניות הפנימית שבתוכנו – בשיטת 12 צעדים, 'צמיחה רוחנית במעגל השנה' – בניין פנימי דרך התבוננות בסוד בחודשים והמועדים'.

18 את ההשראה לפעילות זו אפשר למצוא בתרבות ה'שלוחים' של חסידות חב"ד (על התפתחות תרבות זו ראו: Heilman and Friedman, 2010: 163-196).

19 הרב יואל כ"ר-נון פרסם מאמר בעיתון נקודה, אשר קיבל תהודה רבה, שנשא את הקריאה 'להתנחל בלבבות' (ראו: כ"ר-נון, 2008).

הנושאים שפעילות התשובה מתמקדת בהם מגוונים, ואפשר למצוא בהם הרצאות על מוסר, דת ומדע, מיסטיקה ורוחניות, זוגיות ומשפחה, אחרית הימים, פיתוח האישי ובריאות ומזון. יש מחזירים בתשובה המתמחים בנושא מסוים, דוגמת הרב זמיר כהן בנוגע לסוגיית דת ומדע, והרב אמנון יצחק העסוק רבות בניבוי פני עתיד וב'הוכחת אמתות התורה'. סגנונות ההחזרה בתשובה מגוונים ביותר, ומציעים לחזור בתשובה הפוטנציאלי דתיות פרקטית, למדנית, חווייתית, רוחנית, אקסטטי, קבלית, פילוסופית ועוד (גודמן, 2002; קפלן, 2007: 104-110). ההחזרה בתשובה מגוונת בהיבטים נוספים, דוגמת מידת הלחץ על החוזר בתשובה הפוטנציאלי לחזור בתשובה כמה שיותר מהר. כך למשל במרכזי לימודי חרדיים-ספרדיים הדגש הוא על חזרה בתשובה מהירה, ואילו במרכזי הלימוד הציוניים-דתיים הדגש הוא על חזרה בתשובה אטית, שהחוזר בתשובה אמור להגיע בה להכרה דתית עוד בטרם יקיים מצוות בצורה מלאה (שרעבי, 2010).

5. 'סקר שוק' ביקורת

רבים מהחוזרים בתשובה ומה'מתחזקים' שפגשתי בעת עבודת השדה מתארים מסע של תשובה, מעין סקר שוק, שהם נחשפים בו לתכנים ולסגנונות תשובה רבים. על פי רוב, 'סקר השוק' נעצר בסופו של דבר בארגון, ברב או בסגנון תשובה, שצרכני התשובה 'מתחברים'²⁰ אליו בצורה הטובה ביותר. אך אין זה אומר שהם אינם ממשיכים 'לצרוך תשובה' מארגונים, מסגנונות או מרבנים אחרים. אדגים זאת בעזרת המקרה של סיגל. סיגל נולדה בבית שהיא מתארת אותו 'בית ספרדי, בית מסורתית'. הפרקטיקה הדתית היתה מוגבלת ביותר: 'יש כמה דברים שלא עושים בשבת, לא מדליקים אש, הכול סמלי'. בטיול שלאחר הצבא, במזרח הרחוק, היא נחשפה לראשונה חשיפה של ממש לתכנים דתיים-יהודיים. כחלק מהתעניינותה בתכנים אלו היא התייעצה עם חברים ועם מכרים, ואלה כיוונו אותה לרבנים ולארגונים שונים. מהר מאוד הבינה כי הכיוון שלה הוא הציונות הדתית ולא היהדות החרדית. מיד כשחזרה ארצה ביקשה ללמוד במדרשה לבנות, על פי עצת חברתה, שעברה תהליך דומה לפנייה.²¹ על קורותיה בשתי המדרשות הציוניות-דתיות שביקרה בהן היא סיפרה:

20 רבים מהם משתמשים בפועל 'התחברתי' על הטיותיו כדי לתאר את הקרבה או את הרחוק שהרגישו בכל חשיפה לארגון, לסגנון או לרב מסוים. גארב (2005) מציין כי הביטוי 'התחברות', להבדיל מ'התחזקות', נהיה אחד מסימני היכר של פעילי 'העידן החדש'. עוד הוא מציין ששפה זו חודרת כיום לחוגים חברתיים אחרים; ואכן, לכל אורך המאמר הזה ניתן להתרשם ששפה זו חדרה לשיח התשובה, ובכלל זה לאזורים 'קשיחים' יותר מבחינה דתית, כמו התשובה החרדית-ספרדית.

21 חוקרים מהגישה הכלכלית לחקר הדת טוענים כי אלו הממירים את דתם אינם עושים זאת, כמו שהיה מקובל לחשוב, בעקבות האטרקטיביות של האידאולוגיה הדתית, כדי לספק צרכים לא מסופקים. תחת זאת הם טוענים כי ממצאי מחקריהם מצביעים על כך שאחד התנאים להמרה דתית של היחיד הוא היווצרותם קשרים אישיים קרובים עם אלו שכבר חברים באמונה החדשה (Lofland).

היה לי מדהים, אבל הבנתי שזה לא מתאים. היום בדיעבד גם אני יודעת למה. זה היה מדרשה של בנות שהם מאוד דוסיות. מאוד ברור להם. זו מדרשה שבאופי שלה לא מתאימה לחוזרות בתשובה. זה היה מאוד בתוך הזה, ואני כאילו הייתי צריכה מסביב. ואז היתה מדרשה אחרת, של חוזרים בתשובה דווקא, ששמה כאילו עוד יותר [...] אני פשוט לא התרשמתי ממנה באופן כללי. לא התחברתי לרבנית. המקום נראה לי קצת דתי הזוי [צוחקת]. זה נראה לי כזה משהו שלא תפס אותי. משהו רוחני כזה, משהו שלא מדבר, משהו קצת בעננים.

מדרשות אלו ושתי מדרשות ציוניות-דתיות נוספות לא מצאו חן בעיני סיגל. בצד לה הגיעה לכמה שיעורים לסניף התל-אביבי של הארגון הציוני-דתי 'ראש יהודי', ושם השתתפה בכמה שיעורים. רב שפגשה בסניף זה הציע לה לבקר במדרשה מסוימת, וזו בסופו של דבר מצאה חן בעיניה, ושם היא למדה בשעה שראיינתי אותה. בין לבין צרכה סיגל – ועודה צורכת – סגנונות ותוכני תשובה אחרים. כך למשל היא מאזינה לשיעורים של הרב זמיר כהן, רב בסגנון חרדי-ספרדי, שמרבה לדבר על ענייני דת ומדע. בנוגע לנושא זה היא הסבירה לי:

אני אוהבת את הדברים האלה באמת, כי אני לפעמים מדברת עם אנשים, שמאוד רציונליים, מאוד חילוניים, וכאילו יש סתירות. אני אוהבת שכן יהיה לי את התשובות הבאות מדעיות להגיד להם. זאת אומרת שכן יהיה לי למלא את החלל הזה.

סוגיית דת ומדע כמעט אינה נדונה במדרשות ובמרכזי הלימוד הציונים-דתיים (שרעבי, 2010), ולכן סיגל נזקקת לשיירותיו של הרב זמיר כהן כדי להשלים את הידע החסר לה בתחום זה. במסע התשובה של סיגל היא האזינה – ובמידה פחותה יותר, עדיין עושה זאת – למקורות חרדיים נוספים. כל עוד השיעורים אצל החרדים עוסקים בענייני מידות, כך אמרה לי, ולא בנושאים הקשורים לארץ ישראל ולמדינת ישראל, היא מצאה – ועודה מוצאת – בהם עניין.

בראיונות עם החוזרים בתשובה עלה לא אחת דפוס של מסע תשובה ו'סקר שוק' שלוהו בדברי ביקורת, ואף ביקורת נוקבת, כלפי ארגונים, רבנים או סגנונות תשובה.²² דוגמה לכך נוכל לראות במסע התשובה של רקפת. רקפת נולדה בבית מסורתי ספרדי, ובנעוריה נמשכה לנוער השומר והלומד ולאידאל הסוציאליסטי-חילוני. בראשית שנות העשרים

and Stark, 1965; Stark and Bainbridge, 1985; Stark, 1996). זמן רב קודם להצטרפותם של היחידים לאמונה או לדת החדשה הם צוברים ביטחון רב באמונה או בדת החדשה, תוצר של היכרות אישית קרובה עם אלו שכבר שייכים לאותה אמונה. אף על פי שאין לדבר לדעתי על חזרה בתשובה כהמרה, גם בספורי מסע התשובה של רבים מהנחקרים שראיינתי, לחברים הקרובים (ולקשרים אישיים באופן כללי) יש מקום מרכזי. ראו גם ממצאים סטטיסטיים בנושא: הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה, 2010.

22 על ביקורת שמתחו חוזרים בתשובה על החברה החרדית ראו קפלן, 2007: 127-129.

לחייה החלה אט-אט להתרחק מאידאל זה ונמשכה בחזרה אל מחוזות הדת היהודית. בשיטוטיה הארוכים בשדה התשובה היא נחשפה לתכנים, לארגונים ולרבנים חרדים ספרדים, ליטאים, חסידים (ברסלב וחב"ד) וציונים-דתיים. רקפת העלתה בפניי ביקורת כלפי כמעט כל זרמי ההחזרה בתשובה שפגשה. כך למשל אל מול התביעה לחזרה בתשובה מהירה במדרשה הליטאית ששהתה בה, היא ביקשה חזרה אטית יותר, בקצב שלה:

במדרשה הרגשתי שיש סוג של אנשים שפשוט לא נראה להם הגיוני פעולות שאתה פועל. והם מתחילים לשכנע אותך. להגיד את העמדות שלהם. לא נוח לך לידם והם גורמים לך להרגיש לא בנוח לידם. אז אני לא התחברתי לזה. [...] הליטאים הם מאוד-מאוד קנאים ליה' בעבודה שלהם. מאוד קשה להיות [חרדי-ליטאין] אם אתה לא מגיע משם. מאוד קשה להתחבר. הם גם מאוד קהילה. [...] אני זוכרת שפעם הלכתי במאה שערים בסביבה שהיא מאוד-מאוד ליטאית, ואני הרגשתי ממש כאילו רשום עלי שאני חילונית בתחפושתי. לא יודעת למה. כאילו הפנטיות שלהם, הדקדוקים [...] אני באתי ממקום שונה לגמרי אז זה אולי היה נראה לי ככה. אז אני אישית לא מסוגלת להתמודד עם הדקויות האלה וברמה הזאת.

רקפת 'מתחברת' כיום יותר לחסידות ברסלב. היא גרה בסביבה חרדית-ספרדית ומתפללת בבית כנסת ספרדי, 'וזה גם רוב החברות שלי'. להבדיל מחברותיה, היא אינה רואה בעין יפה את סגנון דרשותיו של רב חרדי-ספרדי שפופולרי מאוד בעיר מגוריה, שנראה לה תוקפני מדי. מצד אחד היא מעידה על עצמה שהיא אנטי-ציונית, ולכן לא מצאה את מקומה בתשובה הציונית-דתית, ומצד אחר היא 'מאוד מאוד מחוברת לרב מרדכי אֶלון'. אבל לא מבחינת ההשקפות שלו, אלא הלימוד תורה, איך שהוא מלמד. אֶלון הוא רב ציוני-דתי ידוע ומשפיע, ורקפת בוחרת לקבל ממנו את התכנים המעניינים אותה ולא לקבל תכנים אחרים. גם בנוגע לברסלב בפרט ולחסידות בכלל רקפת אינה מקבלת הכול, וכך הסבירה לי:

בברסלב האדם צריך כל דבר שיש לו לפנות לצדיק. גם אם זה בעניינים גשמיים, ארציים, כמו עסקים, עבודה, אני לא יודעת, כל מיני דברים כאלה שהם מאוד גשמיים ואפילו גם ובטח שדברים רוחניים. אתה צריך להישען על צדיק, הצדיק נותן לך את הדעות שלו. כמובן אם אתה הולך אליו אז אתה צריך גם לקבל את הדעות שלו. אתה לא הולך אליו ואז אתה עושה לעצמך שיקול דעת. ואני למשל לא מתחברת לזה. כאילו כן אני סביב הרעיון, אבל אני לא ממש מתחברת לזה. [...] ביבנאל יש רב שאנשים פשוט כל דבר שיש להם בו דילמה, שיש בו איזה משהו, שהוא לא משנה אם זה רוחני או גשמי, הם פשוט נשענים על הצדיק. הם פשוט עושים מה שהצדיק אומר. זה מה יש. והם מאמינים שהצדיק הוא יכול אפילו לגאול אותם, הוא לוקח עליו את העברות שלהם כביכול. ולמשל בחב"ד, שזה משהו שאני יותר מתחברת אליו, בחב"ד הצדיק הוא העניינים הרוחניים שלך [בלבד]. בעניינים הגשמיים שלך אתה צריך לעשות פעילות כדי להוציא את עצמך מהמצב הזה. אתה שואל שאלות

את הצדיק, אבל עיקר העבודה היא עבודה עצמית. אז זה משהו שאני פחות מתחברת
לברסלב בנקודה הזאת.²³

הנה כי כן, אף שמכל הזרמים סיגל מרגישה הכי קרובה לחסידות ברסלב, היא אינה חוסכת
שבטה גם מחסידות זו. היא מבקרת את ההישענות הטוטלית של החסיד בצדיק ומעדיפה
בעניין זה את הדגם של חב"ד.

דוגמה נוספת לביקורת היא הדוגמה של יפתח. טיול בהורו לאחר הצבא הפגיש אותו
עם כמה פרקטיקות ודפוסי חשיבה מקומיים, דוגמת יוגה, וגם עם שליחי חב"ד. עד אז גדל
וחי 'באווריה חילונית עם כבוד למסורת', והמפגש עם אנשי חב"ד 'עורר' אותו 'לכיוון
הזה של יהדות'. כשחזר ארצה ביקר פעמים אחדות בבית חב"ד בעיר מגוריו, אבל לא
'התחבר' למקום ולאנשים: 'הם היו נחמדים, כן? שלא תבין אותי לא נכון. אבל חיפשתי
יותר הוכחות, וזה לא משהו שמצאתי שם'. את ה'הוכחות' לקיומו של האל ולמה שהוא
מצפה מהעם היהודי מצא לדבריו בצפייה באינטרנט של דרשות מוקלטות של רבנים
דוגמת אמנון יצחק, זמיר כהן ויצחק פנגר. הוא מסכם את ההבדלים כך: 'זמיר כהן ופנגר
מלטיפים. הרב אמנון נותן לך לעומת זאת פטיש חמש קילו בראש. כבר מהתחלה זה לא
דיבר אליי. אפילו נגעלתי מזה. מהוולגריות. בתכלס הם כולם אומרים את אותו דבר, רק
השאלה היא איך'. מסע התשובה של יפתח נמשך בלימודי קבלה, שטענו אותו לדבריו
ברוחניות, אבל היו גם 'עמוסים בהבלים, חיקוי זול לתורות שלמדתי בהודו'. כיום הוא
לומד השקפה 'עמוקה ואינטלקטואלית' במרכז הציוני-דתי 'ראש יהודי', צופה באינטרנט
מדי פעם בדרשות של מחזירים בתשובה חרדים-ספרדים ומתרגל ראג'ה יוגה.

מהדוגמאות שלמעלה אפשר לראות כיצד חוזרים בתשובה רבים מפנים מבט ביקורתי
כלפי הארגונים, הסגנונות והרבנים השונים שהם נחשפים אליהם. במקרה של רקפת –
אפילו על סגנון התשובה שהיא 'מתחברת' אליו. יש בכך כדי להציב סימן שאלה סביב
טקסטים לא אקדמיים המתפרסמים על אודות החזרה בתשובה, המציירים את ארגוני
החזרה בתשובה כציידים ואת החוזרים בתשובה כניצודים. שניים מהטקסטים הבולטים
ביותר בז'אנר כתיבה זה הם של צופיה ודן מלר, הורים בעצמם לצעיר החוזר בתשובה.
הכותרים של שני ספריהם הם: צייד הנפשות: תשובה ל'תשובה' ושדים מגיחים מאפלה:
סיפורי התחרדות. התיאורים בדבר 'צייד הנפשות' ו'שדים מגיחים מאפלה' רחוקים
מהמציאות כפי שנגלתה בפניי בעבודת השדה. לדעתי, תיאור שכזה עושה עוול, בראש
ובראשונה, לחוזרים בתשובה עצמם. יש בכך כדי לעשותם מסובייקט החושב ופועל בצורה
רגשית, אך גם שכלתנית, לכדי אובייקט התלוי על חוט והמשודל באמצעים רטוריים על
ידי כוחות כאילו דמוניים, לעזוב את חיי החופש ולהתחרד.²⁴

23 באמצע שנות השמונים התיישבה ביבנאל קבוצת חסידי ברסלב בראשותו של הרב אליעזר שלמה
שיק. על חייהם כמושבה ועל הקונפליקט בינם ובין שאר תושבי המושבה ראו: Sobel, 1993.

24 עוד על כך ראו: שרעבי, 2004.

6. זהויות עמומות וממוקפות

כאמור, חוזרים בתשובה רבים עורכים 'סקר שוק' ביקורתי, ובסופו החזרה בתשובה שלהם בנויה מ'סל תשובה' מגוון מכמה סגנונות דתיים. אף שכמה מהם (כמו סיגל ורקפת מהסעיף הקודם) ממשיכים לצרוך תוכני תשובה מכמה סגנונות, הם מעידים כי הם שייכים לזרם מסוים, אך יש חוזרים בתשובה שאינם רואים צורך לשייך את עצמם לזרם או לסגנון תשובה אחד. כך למשל עולה מהתייחסותה של יעל לנושא:

אני מאוד אקלקטית בהשפעות הרוחניות שלי. אם זה הלימודים שלמדתי עם הליטאים, בית חב"ד שהייתי בשיעורים, כל השיעורים פה ושם איפה שיצא לי, אם זה ברסלב יותר בספרות, כל מיני דברים, כל מה שקראתי, אם זה מבחינת דתיים לאומיים אליהם יותר נחשפתי גם במהלך הלימודים בעקבות בנות שלומדות איתי. שנה שעברה הייתי שנה ב'לימודי מימה' אם אתה מכיר. גם כיוון כזה. אז יש הכול. מבחינתי באמת ברוך השם קיבלתי מכולם, כל אחד תרם לי משלו.

מעניין לציין שתודעת האקלקטיות מגיעה צמוד למונח 'רוחניות' (להבדיל מ'דתיות'). על כל פנים, כך יעל מצדיקה את האקלקטיות הרוחנית:

יהיו כאלה שיחלקו אתי אבל מבחינתי כל זמן שאתה יהודי ושומר מצוות, אז הזרם שלך זה הברלים סגנונים בלבד. [...] אולי העניין הכי משמעותי שבעצם אני די אינדיבידואלית מבחינת איך שאני תמיד. אולי גם זה שאני בת יחידה ואיך שאני חיה את חיי, פחות חשוב לי להגדיר את עצמי בזרם מסוים, ואולי בגלל זה אני פחות עסוקה בלהגיד הזרם הזה הוא ככה הזרם הזה הוא ככה, יותר מתאים לי זה או לא זה, או משהו. אני הרבה יותר רואה את האחדות, את איך שכולם מדברים, כל אחד מאיר לי מזווית מסוימת אחרת, ואני בעצמי בונה לעצמי את התמונה השלמה בעצם.

המסע הרוחני שעברה יעל אינו מניח לה להגדיר את עצמה על פי הקטגוריות המקובלות. במשך השנים היא נחשפה למגוון רחב של סגנונות, ארגונים ורבנים, והדבר השפיע על התפריט הרוחני שלה. היא מעידה על עצמה שהיא אינדיבידואלית ושהיא בונה לעצמה את 'התמונה השלמה'. בעיניה הגיון הרב אינו עניין לחוסר החלטיות או לחוסר מחויבות. מבחינתה מדובר גם בפרקטיקה הנשענת על יסוד אידאולוגי, שכן היא 'הרבה יותר רואה את האחדות'. מקרה נוסף המדגים השפעות מצטברות הוא של ערן, חוזר בתשובה בן 28. בגיל 22, כך סיפר, עבד כחובש המלווה טיולי בתי ספר. התנהגותם המזעזעת לדבריו של בני הנוער גרמה לו לחשוב שאין עתיד לחברה הישראלית אם יימשך המצב הקיים. תכנית ההתנתקות שהוביל ראש הממשלה אריאל שרון באותה תקופה אף ערערה עוד יותר את השקפת עולמו על המציאות הסובבת, וגרמה לו להתעניין ב'ערכים דתיים'. תחילה שמע שיעורי תורה (דרשנות) מאת רב חרדי-ספרדי-חב"דניק, שהתרכז בעיקר בספר חובת הלבבות. אף שהשיעורים מצאו חן בעיניו, הוא החליט להירשם למכון מאיר הציוני-דתי, ושם למד

תקופה של חצי שנה בערך. בשנתיים שלאחר מכן שמע שיעורי תורה קבועים בעיקר מפי דרשנים חרדי-ספרדים והשתתף גם בסמינר של ארגון ערכים. כך הוא ניסה לנסות לאבחן את עצמו:

אחרי שנתיים וחצי היה לי ברור שאני עמוק בתוך זה. זאת אומרת חוזר בתשובה. רק שלא היה לי ברור מי אני – חרדי? כיפות סרוגות? חב"דניק? ואולי ברסלבי כי בכל זאת אני אוהב את התיקון הכללי וההתבודדויות, והשמחה והכול. טוב, השמחה זה גם חב"ד. או שבעצם אני הכול מהכול. אני מי שאני. אני ערן וזהו.

כיום ערן מתפלל באמצע השבוע בבית כנסת עדתי²⁵ קטן הסמוך למקום מגוריו, ובסופי שבוע מרחיק עד בית כנסת ציוני-דתי שמתפללים בו בנוסח קרליבך. אף שתפיסת עולמו נטועה בשיח החרדי-ספרדי (ליאון, 2003; ליאון, 2009; שרעבי, 2010), בהשקפותיו הפוליטיות הוא מזדהה עם האיחוד הלאומי, וכך גם הצביע בבחירות. בחיי היום-יום הוא נוהג על פי הפסיקות המובאות ב'ילקוט יוסף', המתבססות על פסקי רב עובדיה יוסף ובנו הרב יצחק יוסף.

כפי שאפשר ללמוד ממקרה זה, השלכות הגיוון והיעדר הזהות הדתית הברורה אינן רק עניין של השקפה דתית ואופן תפיסת המציאות, אלא הן באות לידי ביטוי בחיי היום-יום, בפרקטיקה הדתית. סיפורו של שגיא, חוזר בתשובה בן 26, יוכל להמחיש זאת היטב. שגיא חזר בתשובה בעקבות מות אביו, כמה שנים לפני שפגשתי אותו. תהליך התשובה שלו היה ארוך ועצמאי. לדעתו, 'מבחינת המעשים שלי האישיים, הם נגזרים מכל העולמות, וזה מהסיבות האישיות שלי שאני מחליט לעצמי אותם'. כך למשל הוא אינו נוהג ללכת ביום-יום עם כיפה. הוא החליט כך כי לפעמים הוא מתנהג בצורה לא נאותה, והוא אינו מעוניין שאנשים יסתכלו עליו ויחשבו דברים רעים על הדתיים. מלבד זה, הוא קיבל החלטה שרק בשבת הוא ילך עם ציצית, וכך הוא הסביר:

אני שייך לזרם של כולם. אין אצלי זרם. אני פתחתי כיוון, זרם חדש. ככה אני חושב שזה הכי נכון לנהוג לאנשים שמשלבים בין שני העולמות. כאילו, בשישי-שבת אני מגדיר את עצמי כמו יותר גרוע מהחברה של מאה שערים. וביום חול אני בן אדם רגיל שבורא עולם נגד עיניו, לא יותר מזה, ולא פחות מזה.

שגיא מגדיר את התנהגותו הדתית כבעיה, כי 'אסור לעשות סלט', כפי שאמר לי. אלא שזה עדיין לא מונע אותו מלעשות דין לעצמו בכל הנוגע לפרקטיקות הדתיות. בהתנהגותו הדתית הוא נע בין פסיקותיו המקלות יחסית של הרב החרדי-ספרדי עובדיה יוסף ובין פסיקותיו המחמירות יותר של הרב יוסף חיים מבגדאד (1834-1909). לשגיא ישנו רב חרדי-ספרדי שהוא מגדיר אותו 'רב שלי', ואתו הוא נועץ כשהוא נתקל בבעיה הלכתית שאינו יכול לפתור בעצמו. אך הוא הסביר לי שהוא אינו נזקק לו רבות מאחר 'ש[ב]דרך כלל אני פותר לעצמי את כל הבעיות'.

25 על בתי כנסת עדתיים ועל התמורות שחלו בהם ראו: ליאון, 2008.

מהדוגמאות שלמעלה ראינו כיצד אפשר לאתר בקרב כמה מהחוזרים בתשובה קושי בהגדרת עצמם, ולעתים אף אידאולוגיה המבקשת במפגיע לא להגדיר את חוויית התשובה בעזרת תוויות מוכרות, כגון 'חרדי', 'ציוני-דתי', 'חב"דניק' ו'ברסלבי'. הרצון שלא להיות מוגדר בבירור או לחלופין להגדיר בעזרת הגדרה מורכבת וממוקפת (דוגמת חרדי-ספרדי-ברסלבי) חדש בנוף התשובה והדת במדינת ישראל, ונראה כי הוא תוצר הן של הגיוון הרב מבחינת סגנונות ותוכני התשובה והן של רוח הזמן, המאפשרת זהויות היברידיים ועמומות. רוח הזמן, המגולמת במעבר מהעידן המודרני לעידן הנוכחי (מודרניות מאוחרת, מודרניות שנייה, מודרניות נזילה, פוסט-מודרניות וכיוצא באלה תיאורים), מכוונת אל תמונת המציאות העכשווית הנזילה, הנעדרת גבולות ברורים, המקדמת תהליכי אינדיבידואליזציה מואצים (באומן, 2007; בק, 2002; האברמס, 1991; Giddens, 1991). מלמדת בהקשר זה אמירתו של עמי, חוזר בתשובה בן 28 באחת המדרשות הציוניות-דתיות שעבר מסע תשובה ארוך. הוא הגדיר את עצמו 'פרילנסר'. נדמה לי שזה התיאור ההולם עבור פלח זה של החוזרים בתשובה וה'מתחזקים'.

סיכום

שדה התשובה בישראל של שנות האלפיים מורכב ממגוון רחב של סוכני חברות, המציעים סגנונות תשובה שונים. לנוכח המגוון הסגנוני הרב בתנועת התשובה מתברר שחוזרים בתשובה רבים מבצעים 'סקר שוק' ביקורתי, ובו הם אורזים לעצמם 'סלי תשובה' על פי טעמים האישי. כך אנו יכולים לראות חוזרים בתשובה ו'מתחזקים' המשלבים בין סגנונות שונים ובין רבנים מזרמים שונים. בתהליך זה למשל חסידות ברסלב משתנה מקבוצה חברתית מובחנת הקולטת חברים חדשים, גם לסגנון תשובה שאפשר לצרוך אותה במינוחים נמוכים בצורה של מעין מיקור חוץ, ללא צורך להיות שייך לזרם חברתי-רעיוני זה. דוגמה נוספת היא הפיכתו של הרב זמיר כהן, מחזיר בתשובה חרדי-ספרדי, לספק של ידע בנוגע לסוגיית דת ומדע, גם עבור חוזרים בתשובה שקרובים יותר לציונות הדתית. צרכנות תשובה אקלקטית זו מייצרת ערבוב סגנונות של תשובה, ולעתים גם תשובה שיש בה פרקטיקה דתית חלקית והמשך ללא סוף של מסע צרכני-רוחני. נראה כי אקלקטיות זו היא הגרסה המקומית, הישראלית-יהודית, לאמונה ב'עשה זאת בעצמך' שהמודרניות בת זמננו עוזרת לייצר (Hervieu-Leger, 2005), שכן בקשתו של היחיד לבחור את הדת של עצמו בחופשיות מתכתבת עם עלייתה של 'המודרניות הפסיכולוגית' (Baudrillard, 1980 in Hervieu-Leger, 1993: 216), היינו עם הצורך של היחיד ליצור (להבדיל מקבלה כירושה) את הזהות של עצמו.²⁶ אחד התוצרים של תופעה זו הוא סירובם של כמה מהחוזרים בתשובה

26 ראו גם את הטענה שבעידן הנוכחי העצמי נהיה פרויקט רפלקסיבי, שהעצמי הוא תוצר של התבוננות עצמית בו ועיצוב העצמי, ובכלל זה עיצוב גופו (Giddens, 1991).

להגדיר את עצמם כשייכים לזרם מסוים או התעקשותם לנפק הגדרות ערטילאיות למדי בנוגע לזהותם החדשה. צרכנות התשובה האקלקטית ושיח חוצה גבולות מציבים בפנינו תנועת תשובה שלא תמיד תגבולות הפנימיים ברורים בה. גם גבולותיה החיצוניים של תנועת התשובה מיטשטשים מאחר שרבים אינם חוזרים בתשובה בצורה 'מלאה', אך גם אינם 'שבים' למצבם הקודם.²⁷

בספר המפורסם *Habits of the Heart* (Bellah et al., 1985) נכתב על 'שילה לארסון', אחת במקצועה, שטענה כי אף על פי שאיננה זוכרת מתי הלכה לאחרונה לכנסייה, היא נותרה מאמינה. האמונה האוורירית שהציגה, וכינתה על שמה – שילאיזם (Sheilism) – נעשתה אחד הביטויים המפורסמים ביותר לדתיות אינדיבידואלית בעידן המודרני. מהשיחות שערכתי עם כאלה שהגדירו את עצמם 'חוזרים בתשובה' או 'מתחזקים' לא מצאתי עדויות ל'שילאיזם' יהודי-ישראלי. נראה כי דפוס דתיות אינדיבידואלית זה כמעט אינו נוכח בשדה התשובה היהודי-ישראלי. הסיבה לכך היא שהדת היהודית, כפי שמבינים אותה בישראל, היא אורתופרקטיקה, היינו דת שיש בה מעשים לבצע. מאותה סיבה גם אין מתקיימת בשדה התשובה המנטרה העכשווית *I'm spiritual, not religious* (Yamane, 2007: 183). האינדיבידואליזם הדתי בא לידי ביטוי באופי הביצוע ובצורתו, וגם בסוג הרעיונות הדתיים שהחוזר בתשובה או המתחזק מאמין בהם. אך כמעט אין עוררין על כך שביצוע כלשהו צריך להתבצע ושהוא יהיה, כפי ששרקט (Sherkat, 2006) טוען, במשאבים דתיים קולקטיביים, קיימים או מתפתחים.

הריו-ל'ז'ה (Hervieu-Leger, 2005) טוענת כי הנזילות של האמונה האינדיבידואלית בעידן הנוכחי מטפחת רשתות קהילתיות דתיות גמישות, אך גם מגבשת זהויות קולקטיביות דתיות. המשותף לצעירים שהצגתי במאמר זה הוא השתייכותם למה שהיינו מכנים 'דתיות קשיחה', הן בגרסתה החרדית והן בגרסתה הציונית-דתית. ככל זאת, אפשר לראות כיצד צעירים אלה עורכים משא ומתן בינם ובין רגעי הקדושה שמרכזי הלימוד השונים ומוסדות הלימוד השונים מציעים. במצב עניינים זה נראה כי 'דתיות רכה', אותה הבניית אמונת 'עשה זאת בעצמך', מתקיימת גם במרחבי 'הדתיות הקשיחה', גם אם במינוחים נמוכים יותר.

27 בעבודת השדה נתקלתי רבות באורחים לרגע, המגיעים לשיעור אחד או לכמה שיעורים ולא שבים עוד. כך למשל את המרואיינת הראשונה שראיינתי בעבודת השדה פגשתי שוב לאחר כשנתיים וחצי. היא סיפרה לי שהפסיקה ללכת לשיעורי התורה וש'נגמר הרומן' שלה עם עולם התשובה. תופעה זו מזמינה מחקר העומד בפני עצמו. יתרה מזו, רבים נשארים לא 'פה' ולא 'שם'. 'תקועים' בתהליך תשובה ארוך שנים.

רשימת מקורות

- אזולאי, נעמה ורחל ורצברגר. 2008. 'התחדשות יהודית במרחב החילוני בישראל: מתופעה לתנועה חברתית חדשה', פוליטיקה – כתב עת ישראלי למדע המדינה ויחסים בינלאומיים, 18: 141-172.
- אזולאי, נעמה ואפרים תבורי. 2008. 'מבית מדרש לבית תפילה: התפתחויות תרבותיות-דתיות במרחב החילוני בישראל', סוגיות חברתיות בישראל, 6: 121-170.
- אייזנשטדט, שמואל נח. 2004. פונדמנטליזם, כיתתיות ומהפכה. ירושלים: כתר.
- אילן, שחר. 2000. חרדים בע"מ. ירושלים: כתר.
- אלאור, תמר. 2006. מקומות שמורים: מגדר ואתניות במחוזות הדת והתשובה. תל אביב: עם עובד והמכללה האקדמית ספיר.
- באומן, זיגמונט. 2007. מודרניות נזילה. ירושלים: מאגנס.
- בן-נרן, יואל. 2008. 'לא הצלחנו להתנחל בלבבות', נקודה, 158: 30-31.
- בק, אולריך. 2002. עולם חדש יפה. תל אביב: הקיבוץ המאוחד.
- גארב, יהונתן. 2005. 'יְחִידֵי הַסִּגְלוֹת יִהְיוּ לְעֵדְרִים': עיונים בקבלת המאה העשרים. ירושלים: מכון שלום הרטמן והוצאת כרמל.
- גבעון, רוני. 2003. "'יש שעת רצון גדולה עכשיו בשמיים – תזכרו – שעת רצון גדולה!': כנסי החזרה בתשובה של הרב אמנון יצחק – היבטים רטוריים וטקסיים'. עבודה לשם קבלת התואר מוסמך, ירושלים: האוניברסיטה העברית.
- גודמן, יהודה. 2002. החזרה בתשובה וזהויות דתיות חדשות בישראל בתחילת שנות האלפיים. תל אביב: המרכז לפיתוח על שם פנחס ספיר ליד אוניברסיטת תל אביב.
- גודמן, יהודה, ויורם בילו. 2004. "בחמש דקות האלה שמתפללים – מנווטים את הטיל": חרדה, חרדיות וישראליות בדרשות רבנים על מלחמת המפרץ: 165-215, בתוך: יוסי יונה ויהודה גודמן (עורכים). מערבולת הזהויות: דיון ביקורתי בדתיות ובחילוניות בישראל. ירושלים ותל אביב: מכון ון ליר בירושלים והקיבוץ המאוחד.
- גודמן, יהודה ועידו תבורי. 2010. 'בין טיפוח העצמי, סולידריות קהילתית ומחיקת האומה: קריאה פרגמטית של כינוסי עידן חדש בישראל', סוציולוגיה ישראלית, יב (1): 29-56.
- דומברובסקי, מטי. 2010. 'מהסגרות למעורבות? תופעת הגרעינים התורניים כביטוי לתמורות בתפיסה החברתית והתרבותית של הציונות הדתית'. עבודה לשם קבלת התואר דוקטור, רמת גן: אוניברסיטת בר-אילן.
- דורון, שלומי. 2006. 'טקסי מעבר וטקסי הגדרה אישיים בתהליך של 'חזרה בתשובה' מול "חזרה בשאלה"'. עבודה לשם קבלת התואר דוקטור, רמת גן: אוניברסיטת בר-אילן.
- האברמס, ירגן. 1991. חברה וזהות בימינו: ראיונות ומסות. תל אביב: ספרית פועלים.
- הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה. 2010. הסקר החברתי 2009. יהודים בני 20 ומעלה, לפי שינויים במידת הדתיות במהלך החיים ולפי תכונות נבחרות.
- הורוביץ, גרי. 2006. 'הרב עובדיה יוסף: השנים המעצבות', 194-227, בתוך: אביעזר רביצקי (עורך). ש"ס: היבטים תרבותיים ורעיוניים. תל אביב: עם עובד.

- הלוי, יאיר. 2011. 'תגובות הזרם החרדי המרכזי למלחמת ששת הימים'. עבודה לשם קבלת התואר מוסמך, ירושלים: האוניברסיטה העברית.
- וסרצוג-רביד, אורלי. 2002. 'רטוריקה של אמנות המופע בכנס החזרה בתשובה': 123-157, בתוך: הלל נוסק (עורך). ישראל בתחילת המאה ה-21. תל אביב: המסלול האקדמי של המכללה למנהל, צ'ריקובר וגומא.
- זיבצנר, בתיה ודוד להמן. 2010. ש"ס כאתגר: יצירת יהדות ישראלית חדשה. תל אביב: רסלינג.
- זלצברג, שרה. 1999. 'תהליך החזרה בתשובה בקרב עבריינים בעלי תשובה'. עבודה לשם קבלת התואר מוסמך, רמת גן: אוניברסיטת בר-אילן.
- חזן, חיים. 1992. השיח האנתרופולוגי. תל אביב: משרד הביטחון – ההוצאה לאור.
- טסלר, ריקי. 2003. בשם השם – ש"ס והמהפכה הדתית. תל אביב: כתר.
- לופו, יעקב. 2004. ש"ס דליטא: ההשתלטות הליטאית על בני תורה ממרוקן. תל אביב: הקיבוץ המאוחד.
- ליאון, נסים. 2003. 'כנס התשובה ההמוני בחרדיות המזרחית': 82-98, בתוך: עמנואל סיון וקימי קפלן (עורכים). חרדים ישראלים: השתלבות בלא טמיעה? ירושלים: הקיבוץ המאוחד ומכון ון ליר בירושלים.
- ליאון, נסים. 2004. 'התנועה החרדית אצל המזרחיים בישראל בראי ובחי הפרקטיקה הדתית'. עבודה לשם קבלת התואר דוקטור, תל אביב: אוניברסיטת תל אביב.
- ליאון, נסים. 2008. 'תמורות בבית הכנסת הערתי ביהדות המזרחי', אקדמות, כ: 89-108.
- ליאון, נסים. 2009. חרדיות רכה: התחדשות דתית ביהדות המזרחית. ירושלים: יד יצחק בן-צבי.
- ליאון, נסים. 2013. 'ישיבת פורת יוסף – מחידוש היסטורי למיתוס אתני', פעמים, 135: 15-59.
- מייזליש, שאול. 1984. חזרה בתשובה – תופעה ואנשים. גבעתיים: מסדה.
- סיון, עמנואל, גבריאל א' אלמונד ור' סקוט אפלבי, 2004. קנאות דתית מודרנית. תל אביב: ידיעות אחרונות, ספרי חמד.
- עמרן, מרב. 2006. 'אמצעי תקשורת בשירות החברה החרדית: מקומם של קלטות האודיו ואמצעים נוספים כסמני רצף ותמורה בחברה החרדית'. עבודה לשם קבלת התואר דוקטור, ירושלים: האוניברסיטה העברית.
- פרידמן, מנחם. 1990. 'מודל "השוק" וההקצנה הדתית': 91-112, בתוך: מנחם כהנא (עורך). בחבלי מסורת ותמורה, אסופת מאמרים לזכרו של אריה לנג, רחובות: כיוונים.
- צבר, אסף. 2003. 'הרטוריקה של המחזירים בתשובה'. עבודה לשם קבלת תואר מוסמך, רמת גן: אוניברסיטת בר-אילן.
- קלין אורון, אדם ומריאנה רוח-מדבר. 2001. 'חילוני להלכה, רליגיוזי למעשה: יחס הניו אייג' הישראלי להלכה', סוציולוגיה ישראלית, יב (1): 57-81.
- קפלן, קימי. 2007. בסוד השיח החרדי. ירושלים: מרכז זלמן שזר.

- רוח-מדבר, מריאנה. 2006. 'תרבות העידן החדש בישראל. מבוא מתודולוגי ו"הרשת הרעיונית"'. עבודה לשם קבלת התואר דוקטור, רמת גן: אוניברסיטת בר-אילן.
- שגיב, טליה ועדנה לומסקי-פדר, 2007. 'מהלכה למעשה: מאבק סמלי על הון תרבותי בבתי מדרש חילוניים', סוציולוגיה ישראלית, ח (2): 269-299.
- שלג, יאיר. 2000. הדתיים החדשים: מבט עכשווי על החברה הדתית בישראל. ירושלים: כתר.
- שמחאי, דלית. 2009. לזרום נגד הזרם: פרדוקסים בהגשמת חזון 'העידן החדש' בישראל. חיפה: פרדס.
- שקדי, אשר. 2003. מילים המנסות לגעת: מחקר איכותני – תיאוריה ויישום. תל אביב: רמות – אוניברסיטת תל אביב.
- שרעבי, אסף. 2004. 'סוציו-דרמה בתנועת התשובה: המקרה של הרב אמנון יצחק – מבט אל הקהל'. עבודה לשם קבלת התואר מוסמך, רמת גן: אוניברסיטת בר-אילן.
- שרעבי, אסף. 2010. "'עבודת הגבול" בתנועת התשובה בישראל'. עבודה לשם קבלת התואר דוקטור, רמת גן: אוניברסיטת בר-אילן.
- שרעבי, אסף. 2013. 'זיכוי הרבים: ההיגיון הקפיטליסטי בתנועת תחיה דתית בישראל', סוציולוגיה ישראלית, 14(2): 391-412.
- שתיל, יונתן. 1993. פסיכולוג בשיבת ברסלב: מיסטיקה יהודית – הלכה למעשה. תל אביב: פפירוס בית הוצאה לאור.
- תבורי, עידו. 2007. רוקדים בשדה קוצים: העידן החדש בישראל. תל אביב: הקיבוץ המאוחד.
- תימור, אורי. 1988. 'חזרה בתשובה כדרך לשיקום עבריינים: מחקר פנומנולוגי בקרב אסירים לשעבר'. עבודה לשם קבלת התואר דוקטור, ירושלים: האוניברסיטה העברית.
- Ariel, Yaakov. 2011. 'From Neo-Hasidism to Outreach Yeshivot: The Origins of the Movements of Renewal and Return to Tradition': 1-21, in: Boaz Huss (ed.). *Kabbalah and Contemporary Spiritual Revival*. Beer Sheva: Ben Gurion University Press.
- Aviad, Janet. 1983. *Return to Judaism: Religious Renewal in Israel*. Chicago: University of Chicago Press.
- Baudrillard, Jean. 1980. 'Modernite'. *Encyclopedia Universalis*, 11: 8-17.
- Beit-Hallahmi, Benjamin. 1992. *Despair and Deliverance – Private Salvation in Contemporary Israel*. New York: State University of New York Press.
- Bellah, Robert N., et al. 1985. *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life*. Berkeley: University of California Press.
- Berger, Peter. 1963. 'A Market Model for the Analysis of Ecimonicity', *Social Research*, 30 (2): 75-90.

- Bruce, Steve. 2006. 'Secularization and the Impotence of Individualized Religion', *The Hedgehog Review*, 8 (1-2): 35-45.
- Campbell, Colin. 2008. 'Modernity and Postmodernism': 307-320, in: Robert A. Segal (ed.). *The Blackwell Companion to the Study of Religion*. Oxford: Blackwell.
- Caplan, Kimmy. 2001. 'Israeli Society and the Repetance (Hazarah Biteshuvah) Movement', *Jewish Studies Quarterly*, 8 (4): 369-399.
- Charmaz, Kathy, 1995. 'Grounded Theory': 27-42, in: Jonathan A. Smith, Rom Harre & Luk van Langenhore (eds.). *Rethinking Methods in Psychology*. London: Sage Publications.
- Charmaz, Kathy, 2002. 'Qualitative Interviewing and Grounded Theory Analysis: 675-694, in: Jaber F. Gubrium & James A. Holstein (eds.). *Handbook of Interview Research*. Thousand Oaks: Sage.
- Cimino, Richard, Don Lattin. 2002. *Shopping for Faith: American Religion in the New Millennium*. San Francisco: Jossey-Bass Publishers.
- Danzger, Herbert M. 1987. 'Toward a Redefinition of Sect and Cult: Orthodox Judaism in the United States and Israel', *Comparative Research*, 10: 113-123.
- Danzger, Herbert M. 1989. *Returning to Tradition: the Contemporary Revival of Orthodox Judaism*. New Haven: Yale University Press.
- Davidman, Lynn. 1991. *Tradition in a Rootless World: Women Turn to Orthodox Judaism*. Berkeley: University of California Press.
- Fuller, Robert C. 2001. *Spiritual but not Religious: Understanding Unchurched America*. New York: Oxford University Press.
- Gall, Meredith D., Walter R. Borg and Joyce P. Gall. 1996. *Educational Research*. New York: Longman.
- Giddens, Anthony. 1991. *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age*. Stanford: Stanford University Press.
- Glaser, Barney and Anselm L. Strauss. 1967. *The Discovery of Grounded Theory: Strategies for Qualitative Research*. Chicago: Aldine Publishing Company.
- Gorski, Philip P. 2000. 'Historicizing the Secularization Debate: Church, State, and Society in Late Medieval and Early Modern Europe, CA. 1300 to 1700', *American Sociological Review*, 65: 138-167.
- Hadden, Jeffrey K. 1987. 'Toward Desacralizing Secularization Theory', *Social Force*, 65: 587-611.
- Harding, Susan F. 2000. *The Book of Jerry Falwell: Fundamentalist Language and Politics*. Princeton: Princeton University Press.

- Heelas, Paul. 1996. *The New Age Movement: The Celebration of Self and the Sacralization of Modernity*. New York: Oxford University Press.
- Heelas, Paul and Linda Woodhead. 2005. *The Spiritual Revolution: Why Religion is Giving Way to Spirituality*. Malden, MA: Blackwell Pub.
- Heilman, Samuel and Menachem Friedman. 2010. *The Rebbe: The Life and Afterlife of Menachem Mendel Schneerson*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Hervieu-Leger, Daniele. 1993. 'Present-Day Emotional Renewals: The End of Secularization of the End of Religion?': 129-148, in: William H. Swatos (ed.). *A Future for Religion? New Paradigms for Sociological Analysis*. Newburg Park: Sage Publications.
- Hervieu-Leger, Daniele, 1999. *Le pèlerin et le Converti: la Religion en Mouvement*. Paris: Flammarion.
- Hervieu-Leger, Daniele. 2005. 'Multiple-Religious-Modernities: A New Approach to Contemporary Religiosity': 327-338, in: Ben-Rafael, Eliezer and Y. Sternberg (eds.). *Comparing Modernities: Pluralism Versus Homogeneity*. Lyden & Boston: Brill.
- Hill, Peter C., et al. 2000. 'Conceptualizing Religion and Spirituality: Points of Commonality, Points of Departure', *Journal for the Theory of Social Behavior*, 30 (1): 51-77.
- Huss, Boaz. 2007. 'The New Age of Kabbalah: Contemporary Kabbalah, The New Age and Postmodern Spirituality', *Journal of Modern Jewish Studies*, 6: 107-125.
- Huss, Boaz. 2011. (ed.). *Kabbalah and Contemporary Spiritual Revival*. Beer Sheva: Ben-Gurion University Press.
- Katz, Jack. 2001. 'Analytic Induction': 480-484, in: Neil J. Smelser and Paul B. Baltes (eds.). *International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences*. Oxford, UK: Elsevier.
- Kaufman, Debra Renee. 1991. *Rachel's Daughters: Newly Orthodox Jewish Women*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- Leon, Nissim. 2011. 'The Political Use of the Teshuva Cassette Culture in Israel', *Contemporary Jewry*, 31 (2): 91-106.
- Leon, Nissim. 2014. 'The Religious Career Opportunities of a Lay Preacher: A Study of Folk Preaching in the Haredi Teshuva Movement': 254-270, in: Meir Hatina and Daphna Efrat (eds.). *Religious Knowledge, Authority and Charisma in Islam with a Jewish Perspective*, Salt Lake City: The University of Utah Press.
- Lincoln, Yvonna S. and Egon G. Guba. 1985. *Naturalistic Inquiry*. Beverley Hills: Sage Publications.

- Lofland, John and Rodney Stark. 1965. 'Becoming a World-Saver: A Theory of Conversion to a Deviant Perspective', *American Sociological Review*, 30: 862-875.
- Loss, Joseph. 2010. 'Explicit Non-Religious and Implicit Non-Secular Localization of Religion: Buddha-Dhamma in Israel', *Nova Religio*, 13 (4): 84-105.
- Marler, Penny Long and Kirk C. Hadaway. 2002. "'Being Religious" or "Being Spiritual America: A Zero-sum Proposition"', *Journal for the Scientific Study of Religion*, 41: 289-300.
- Marty, Martin E. and R. Scott Appleby. 1991. *Fundamentalisms Observed*. Chicago: University of Chicago Press.
- Marty, Martin E. and R. Scott Appleby. 1994. *Accounting for Fundamentalisms: the Dynamic Character of Movements*. Chicago: University of Chicago Press.
- Meintel, Derider, 2007. 'When There is No Conversion: Spiritualists and Personal Religious Change', *Anthropologica*, 49 (1): 149-162.
- Pargament, Kenneth I. 1999. 'The Psychology of Religion and Spirituality? Yes and No', *The International Journal for the Psychology of Religion*, 9: 3-16.
- Robbins, Joel. 2003. 'On the Paradoxes of Global Pentecostalism and the Perils of Continuity Thinking', *Religion*, 33: 221-231.
- Robbins, Joel. 2007. 'Continuity Thinking and the Problem of Christian Culture: Belief, Time, and the Anthropology of Christianity', *Current Anthropology*, 84 (1): 5-17.
- Roof, Wade Clark. 1993. *A Generation of Seekers: The Spiritual Journeys of the Baby Boom Generation*. San Francisco: Harpercollins.
- Roof, Wade Clark. 1999. *Spiritual Marketplace: Baby Boomers and the Remaking of American Religion*. Princeton: Princeton University Press.
- Roof, Wade Clark. 2003. 'Religion and Spirituality – Toward an Integrated Analysis': 137-148, in: Michele Dillon (ed.). *Handbook of Sociology of Religion*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Shaffir, William. 1983. 'The Recruitment of Baalei Teshuvah in a Jerusalem Yeshiva', *Jewish Journal of Sociology*, 25: 33-46.
- Sharabi, Asaf. 2013. "'Boundary Work" in Religious Revival Movements: The Case of "Teshuva Movement" in Israel, *Ethnography* 14(2): 233-254.
- Sherkat, Darren E. 2006. 'Politics and Social Movements': 1-20, in: Helen Rose Ebaugh (ed.). *Handbook of Religion and Social Institutions*. Houston, TX: Springer.
- Sherkat, Darren E. and Christopher C. Ellison. 1999. 'Recent Developments and Current Controversies in the Sociology of Religion', *Annual Review of Sociology*, 25: 363-394.

- Sobel, Zvi. 1993. *A Small Place in Galilee: Religion and Social Conflict in an Israeli Village*. New York: Holmes & Meier.
- Stark, Rodney. 1996. *The Rise of Christianity: A Sociologist Reconsiders History*. Princeton: Princeton University Press.
- Stark, Rodney, 2009. 'Economics of Religion': 47-67, in: Robert A. Segal (ed.). *The Blackwell Companion to the Study of Religion*. Oxford: Blackwell.
- Stark, Rodney and William S. Bainbridge. 1985. *The Future of Religion: Secularization, Revival, and Cult Formation*. Berkeley: University California Press.
- Wuthnow, Robert. 1998. *After Heaven: Spirituality in America since the 1950s*. Berkeley: University of California Press.
- Yamane, David. 2007. 'Introduction: Habits of the Heart at 20', *Sociology of Religion*, 68 (2): 179-187.
- Zaidman, Nurit. 2003. 'Commercialization of Religious Objects: Comparison between Traditional and New Age Religions', *Social Compass*, 50: 345-360.
- Zaidman, Nurit. 2007. 'The New Age Shop: Church or Marketplace', *The Journal of Contemporary Religion*, 22: 361-374.
- Zinnbauer, Brian, et al. 1997. 'Religion and Spirituality: Unfuzzifying the Fuzzy', *Journal for the Scientific of Religion*, 36: 549-564.