

זיכוי הרבים: ההיגיון הקפיטליסטי בתנועת תחייה דתית בישראל

אסף שרעבי*

תקציר. במאמר זה אני מבקש להציג את המונח "זיכוי הרבים" ולהראות שהוא עומד בבסיס יזמות התשובה התוססת בתנועת התשובה בישראל. זיכוי הרבים, אני טוען, מתופעל באמצעות מעגלי תשובה, כך שהחוזר בתשובה לוקח חלק בפרקטיקת ההחזרה בתשובה אף לפני שהחל לקיים מצוות בהקפדה. המאמר מראה כיצד רציונליות חישובית, שנחשבת אחד ממאפייניה המרכזיים של המודרניות, באה לידי ביטוי בתנועת התשובה, כאשר חוזרים בתשובה ומחזירים בתשובה כאחד מתייחסים למצוות, במפורש או במשתמע, כמעין ממון שאפשר לאגור. יש בכך כדי להראות שהיגיון מודרני-קפיטליסטי משוקע בתנועת התשובה בישראל.

מבוא

הספרות המחקרית על תנועת התשובה בישראל עוסקת רבות בתפעולה גם על ידי גורמים חיצוניים לממסד הדתי. למשל, נכתבו עבודות המצביעות על קשר הדוק בין תנועת התשובה ובין תנועת ש"ס ועל האופן שבו הן מזינות זו את זו (למשל זיבצנר ולהמן, 2010; טסלר, 2003; ליאון, 2009; פישר ובקרמן, 2001; Leon, 2011). מחקרים אחרים התמקדו בתפעול המוסדי הפנימי של תנועת התשובה, בעיקר על ידי רבנים ארציים ומקומיים (למשל אלאור, 2006, 2009; גודמן, 2002; גודמן ובילו, 2004; ליאון, 2009; שרעבי, 2010; Leon, forthcoming). גם במאמר זה אני מבקש להתמקד בתפעולה המוסדי הפנימי של תנועת התשובה, אך לא דרך סוכני החברות-מחדש אלא דרך ממד רעיוני-חברתי. בכוונתי להראות כיצד מנגנון דתי פנימי המצוי בלב של תנועת התשובה עוזר להניע את תהליך התשובה, על כל המשמעויות הדתיות-חברתיות הנלוות לכך, ואחראי במידה רבה לתסיסה הדתית בתנועת התשובה. מנגנון זה מגולם ברעיון ההלכתי-חברתי הנקרא "זיכוי הרבים", שאפשר לתארו בקצרה כך: כאשר אדם גורם לאדם אחר להתחזק באמונתו ולקיים מצווה אחת או יותר, הגמול האלוהי בעבור קיום המצווה ניתן על פי האמונה לא רק למקיים אותה, אלא גם למזכה הרבים, דהיינו למי שבזכותו קוימה!.

* בית הספר למדעי ההתנהגות, המכללה האקדמית נתניה ובית הספר למדעי ההתנהגות, המרכז האקדמי פרס אני רוצה להודות לחיים חזן על ההדרכה והליווי שבמחקר השדה. כמו כן, אני מודה לקוראים האנונימיים של סוציולוגיה ישראלית.

1 לרעיון זה יש קווי דמיון לאונגליזם הנוצרי שבבסיס כמה מהזרמים הנוצריים (Noll, 2001; Robbins, 2004), אם כי מאחר שהיהדות היא אורתופרקטיקה אפשר לטעון כי השלכות המעשה היהודי-אונגלי רחבות יותר בעבור היחיד, כמו שאראה בהמשך.

זיכוי הרבים, כך אראה, אינו נחלתם הבלעדית של מחזירים בתשובה "מקצועיים", כי אם קשור בפעולתו של כל יחיד החפץ בכך, אפילו הוא עצמו אינו מקיים מצוות כדבעי. זיכוי הרבים קשור אפוא לפעולתנות הרבה בשדה התשובה (ובמידה רבה אף יוצר אותה) ולאתיקה היזמית המפותחת בשדה זה. מטרתי המרכזית במאמר היא להראות כיצד ברעיון הדתי הפנימי של זיכוי הרבים מוטמע היגיון מודרני-קפיטליסטי, הן מבחינת הרוח היזמית המביאה להוצאתו אל הפועל, והן מבחינת המשמעויות הטעונות בו, המדמות לעתים את קיום המצוות לאגירת ממון. בעשותי כן אני מבקש לתרום לספרות המחקרית העוסקת בשאלת התחייה הדתית בעידן המודרני ולהראות פן נוסף של האופן שבו המודרניות מייצרת, מתסיסה ומעצבת את החוויה הדתית.

דתיות בעידן המודרני

המושג מודרניות מתייחס לתקופה שהחלה בסוף ימי הביניים ולהחלפתה של המסורת במוסדות חברתיים, בפרקטיקות ובאופני חשיבה חדשים (Campbell, 2008). מושג זה נשען על הניגוד למסורתיות ומקושר למדינת הלאום, לתהליכי התייעוש והחילון, לעיור, לשוק החופשי, למשפחה הבורגנית, וכן לתהליכי דמוקרטיזציה, בירוקרטיזציה ורציונליזציה (Campbell, 2008; Hollinger, 1994). הסוציולוגיה הקלאסית טענה כי המסורת הדתית תדעך לנוכח המודרניות (Hadden, 1987), ומכאן צמחה פרדיגמת החילון ששלטה בכיפה במשך שנים רבות (Gorski, 2000). ואולם, התחייה הדתית ברחבי העולם, שתועדה ביתר שאת משנות השבעים של המאה ה־20, הביאה את החוקרים להציע פרספקטיבות אחרות לחקר הדת בעידן המודרני (Sherkat & Elison, 1999). ראיית העידן הנוכחי כשלב חדש במודרניות או כעידן לאחר המודרניות הרחיב עוד את חקר הדת והרוחניות, מתוך הנחה שהעידן הנוכחי מציב קשיים, דילמות ואפשרויות חדשות בפני פריחה דתית ורוחנית (Hervieu-Leger, 2005). המצע התיאורטי שפותח במרוצת השנים וביקש להחליף את פרדיגמת החילון היה בין השאר פרויקט הפונדמנטליזם (Marty & Appleby, 1991),² הגישה הכלכלית לחקר הדת (Stark, 2009; Stark & Finke, 2000), ריבוי המודרניות (Eisenstadt, 2000a, 2000b; Wittrock, 2000) ועידן צירי חדש (Lambert, 1999). עם הנטייה הגוברת לראות בעידן המודרני הנוכחי עידן חדש (מודרניות מאוחרת, מודרניות שנייה, מודרניות נזילה, פוסט-מודרניות וכיוצא באלה תיאורים), החלו חוקרים רבים לערוך הבחנה ברורה יותר בין דתיות לרוחניות ולעסוק יותר ברוחניות (ראו למשל Heelas & Woodhead, 2005; Wuthnow, 1998).

על רקע זה החלו מדעני חברה להציג מבחר אופנים שבהם נוכחת המודרניות בתחייה הדתית. ברגר (Berger, 2009) למשל טוען שהאוונגליזם הוא תופעה מודרנית, בין השאר מפני שהוא מחייב את הפרט לבחור להיוולד מחדש כנוצרי.³ אייזנשטדט (2004) טוען

2 יש שרואים בכתיבה על הפונדמנטליזם את אחד הנרטיבים של פרדיגמת החילון (ראו גודמן ובילן, 2004).

3 השוה עם ידגר וליבמן (2006) וידגר (2010) הטוענים כי המסורתיות בישראל היא תופעה מודרנית, מפני שהמסורתיות בוחרים בחירה מודעת בזוהתם.

כי לתנועות הפונדמנטליסטיות יש דמיון רב לתנועות יעקוביניות מודרניות אחרות משום שהן מאמינות בעליונותה של הפוליטיקה, מדגישות את הפעולה הפוליטית כדרך למימוש חזון מוסרי כולל בעולם הזה, בהווה, ומבקשות לעצב זהות קולקטיבית חדשה. יש חוקרים שמצביעים על האופן שבו המודרניות מייצרת תגובת נגד אולטרה דתית (Marty & Appleby, 1991, 1994), ואילו אחרים רואים בתחייה הדתית תופעה שהיא חלק אינהרנטי של המודרניות, מאחר שהמודרניות עצמה מייצרת דרישה לדת כתוצאה מתהליכי אינדיבידואליזציה, אוטונומיה אישית ואי ודאות שמביאה המודרניות לחיים החברתיים (Hervieu-Leger, 2000). בהקשר זה מבחין מרטין (Martin, 1990, 2002) בין פונדמנטליסטים המגיבים נגד המודרניות ובין התנועה הפנטקוסטלית-כריזמטית המכבדת את ההפרדה המודרנית בין כנסייה למדינה ומוצאת דרכים לחיות בתוך המודרניות. מתוך התכתבות עם תובנותיו של ובר (Weber, 1968) החלו חוקרים להראות כיצד תהליכי הרציונליזציה של החיים הדתיים, המקדמים שיטתיות של הרעיונות (Swidler, 1973, p. 36), נוכחים יותר ויותר בשנים האחרונות בתחייה הדתית ברחבי העולם. למשל, נוכל למצוא מעבר של צעירים משכילים מדת אחת לאחרת שנתפסת בעיניהם כרציונלית יותר (Tong, 2007); תהליכי רפורמציה ותיאולוגיזציה פנים דתיים המכוונים למשוך צעירים משכילים ממעמד בינוני ובינוני-גבוה (Sinha, 1999); הבניה של רציונליזציה (Deeb, 2006); אינטלקטואליזציה (Sharabi, forthcoming) ואקדמיזציה (Mak, 2002) שמבצעים יחידים וקהילות. לבסוף, יש חוקרים שמדגישים את השימוש האינסטרומנטלי שעושות תנועות התחייה הדתיות בטכנולוגיה המודרנית (de Witte, 2003; Hackett, 2004; Hirschkind, 2006; Roy, 2004).

במאמר זה אני מבקש לטעון כי תנועת התחייה הדתית בישראל היא מודרנית לא רק בהיותה תגובת נגד לחילון, בשימוש שהיא עושה בטכנולוגיה מודרנית וביסודות היעקוביניים שבפעולתה הפוליטית, אלא בקיומו של היגיון מודרני-קפיטליסטי המוטמע ברעיון הדתי הפנימי של זיכוי הרבים. כמערכת כלכלית, הקפיטליזם כרוך בייצור ובחליפין של סחורות כדי לצבור רווח, וחלק מהרווח חוזר ומושקע בשוק כדי לתמוך בתנאים הדרושים להמשך צבירת ההון (Abercrombie, Hill & Turner, 1986). במישור התרבותי, הקפיטליזם הוא הלך רוח שמשליט הסדרים כלכליים של קנייה ומכירה ברוב תחומי החיים החברתיים (Bell, 1976). כפי שאראה, חשיבה רציונלית חדשה זו, שנחשבת בדרך כלל אחת מאבני היסוד של המודרניות (למשל ובר, 1984; Lash, 1999), מגולמת בתנועת התשובה, שכן רבים מצרכני התשובה ומיזמיה מתייחסים למצוות, במפורש או במשתמע, כמעין ממון שאפשר לאגור עבור עצמם. יתרה מכך, אפשר לראות כיצד זיכוי הרבים מתפקד באמצעות העיקרון "כסף מייצר כסף". ואם כך, הרי שהגישה של ריבוי המודרניות (Eisenstadt, 2000a, 2000b; Wittrock, 2000) נראית מתאימה יותר מפרויקט הפונדמנטליזם (סיוון,

4 הרדינג (Harding, 2000) חקרה את הפונדמנטליזם באמריקה הצפונית והציגה דפוס יחסים שונה בין הפונדמנטליזם ובין המודרניות. לטענתה, לא זו בלבד שהפונדמנטליזם היה תמיד חלק מהמודרניות של החברה הצפון-אמריקאית, אלא שהוא אף עזר לייצר את המודרניות, שכן הפרוטסטנטים השמרנים היו שחקנים ראשיים בהבנייתה של ארצות-הברית כמדינה מודרנית על ידי כך שהפכו להיות "הם" ואפשרו את ה"אנחנו" המודרניים.

אלמונד ואפלבי, 2004; Marty & Appleby, 1991, 1994) להבנת המציאות החברתית של תנועת התשובה, בהתנגדותה לגישה הרואה בפונדמנטליזם הדתי תגובת נגד גרידא לחיים החילוניים ולמשברים המודרניים ומציירת לפיכך מציאות בינארית.⁵ לעומת זאת, הפרדיגמה של ריבוי המודרניות רואה בתנועות הפונדמנטליסטיות שילוב של המודרני והאנטי מודרני, ולכן אינן אלא גרסה – אחת מני רבות – של חברות מודרניות. על פי אייזנשטדט (Eisenstadt, 2000b), תנועות פונדמנטליסטיות הן תנועות מודרניות לא רק באופן השימוש שלהן בטכנולוגיות מודרניות אלא גם בהבניה האידיאולוגית המודרנית המבקשת מסירות מוחלטת ומדגישה בחירה, בניגוד לקבלה מובנת מאליה של הדת המסורתית. במאמר זה אבקש להראות כי תנועת התשובה בישראל היא תנועה מודרנית לפחות בהיבט נוסף אחד: זליגת החשיבה והרטוריקה הקפיטליסטיות לתוככי הקוסמולוגיה הדתית.

השדה ושיטת המחקר

התפתחותה של תנועת התשובה בישראל החלה בסוף שנות השישים ובתחילת שנות השבעים של המאה ה-20 בקרב שלוש קבוצות אוכלוסייה עיקריות: חוזרים בתשובה שהיגרו מארצות-הברית לישראל; ישראלים ממוצא אירופי בני המעמד הבינוני; וישראלים שמוצאם מארצות האסלאם, תושבי שכונות מצוקה ועיירות פיתוח (מייזליש, 1984; שלג, 2000; Aviad, 1983; 1989; Danzger). היעד הסופי של החוזרים בתשובה בשנות השבעים והשמונים היה אורח חיים חרדי והסתפחות לקהילות חרדיות. תהליך זה חייב את עזיבת הסביבה החילונית שבה חיו עד חזרתם בתשובה, לרבות עיסוקים קודמים ומקומות עבודה (שלג, 2000). יחסה של החברה החרדית כלפי החוזרים בתשובה שהסתפחו אליה היה מסויג, והביטוי המרכזי לכך היה סגרגציה בקשרי נישואין (אלאור, 2006; קפלן, 2007). תהליך התשובה לווה בפעילות ממוסדת של ארגוני החזרה בתשובה שהציעו ישיבות, רבנים, סמינרים בסופי שבוע ומדורי יהדות בעיתונות הכללית (מייזליש, 1984; Aviad, 1983).

5 עד עתה נכתבו רק עבודות אחדות שניתחו את החברה היהודית הדתית בישראל לאור הגישה של ריבוי המודרניות. ביניהן אפשר למצוא את עבודתו של ליאון (2006) על החרדיות המזרחית ואת עבודתו של פישר (2007) על ההגות הציונית-דתית הרדיקלית. ליאון מבקש לפשר בין גישה שתולה את התגובה הנינוחה של הדתיות המזרחית למודרניות בגורמים אינהרנטיים לדתיות המזרחית ובין הגישה הטוענת כי המזרחים עברו תהליך מודרניזציה מלא רק במדינת ישראל. לטענתו, מקצת המזרחים ראו בחרדיות דגם ראוי כתוצאה ממעבר ממודרניות אחת (בגולה) למודרניות אחרת (בישראל). פישר טוען כי תהא זו טעות להבין את הציונות הדתית הרדיקלית רק דרך פריזמת הפונדמנטליזם, דהיינו כדחייה של תוכני התרבות המערבית המודרנית, שכן אפשר לאתר בה תמות תרבותיות מודרניסטיות השזורות בערכי לאומיות ודתיות, כך שנוצרת תרבות דתית חדשה. אפשר להבין אפוא את הציונות הדתית הרדיקלית (ואת הגותו של הרב יצחק גינזבורג, שגם בה הוא עוסק) אם מביאים בחשבון את היתכנותן של כמה מודרניות, המושפעות ממגוון כוחות היסטוריים וסוציולוגיים.

תופעת החזרה בתשובה החלה לצבור תאוצה בשנות התשעים. בסקר מקיף שנערך ב־1997 ודגם 2,550 איש מהאוכלוסייה היהודית הבוגרת נמצא כי בשנים שקדמו לסקר, כ־7% מהאוכלוסייה היהודית הבוגרת חזרה בתשובה. במספרים מוחלטים מדובר בכ־210 אלף יהודים שהפכו מחילונים או מסורתיים לדתיים או חרדים (אילן, 2000). על פי הסקר, רוב החוזרים בתשובה היו יוצאי ארצות האסלאם, ויותר מ־80% מהם החשיבו עצמם מסורתיים עוד בטרם חזרתם בתשובה. בסקר מקיף ועדכני שנערך בשנת 2009 וכלל 7,500 נדגמים בני עשרים ומעלה, 5.4% מהם (המייצגים במספרים מוחלטים כ־200 אלף יהודים) הגדירו עצמם חוזרים בתשובה (הלמ"ס, 2010).⁶

משנות התשעים ואילך נשאה תנועת התשובה אופי שונה: מקצת החוזרים בתשובה המשיכו לגור בקהילותיהם, לעתים בלא לימוד אינטנסיבי בשיבות, שמרו על מקומות העבודה שלהם, ואף חתרו להשיג השכלה אקדמית (שרעבי, 2010). אפשר להעריך שתופעה זו היא גם תגובה של החוזרים בתשובה לסגרגציה שהפעילה עליהם החברה החרדית (קפלן, 2007), וכן תוצר של המספר ההולך וגדל של חוזרים בתשובה, המאפשר להם להקים קהילות לא גיאוגרפיות בערים שבהן הם גרים. אחת ההשלכות החברתיות של תהליך זה היא הפיכתה של תנועת התשובה מזירה מעברית לזירת קבע. עבודותיהם של גודמן (2002), ליאון (2009) ואלאור (2006) החלו לתאר שינוי זה: גודמן תיאר את ההחזרה בתשובה כמרחב של זהות; ליאון תיאר את המעבר מ"תרבות התשובה" ל"תשובה כתרבות" ואת הפיתוח של חרדיות רכה שבה התשובה תופסת מקום בולט בהבניה של חיים כמו־חרדיים; ואלאור תיאר את האופן שבו תעשיית התשובה מארגנת סביבת חיים חברתית־מגדרית בפריפריה העירונית. היעדר היכולת להתמזג עם החברה החרדית והיווצרותו של המרחב החברתי החדש אפשרו לחוזרים בתשובה לפתח תרבות תשובה שהם מתפעלים בעצמם, והעיקרון של זיכוי הרבים, כך אני טוען, הוא רכיב מרכזי בתרבות זו.

את פעילות התשובה בעשור הראשון של המאה ה־21 מבצעים בעיקר, אך בוודאי לא רק, הזרמים הבאים: חרדים ליטאים; חסידויות חב"ד וברסלב; חרדים ספרדים; והציונות הדתית (בעיקר על ידי האגף החרדי־לי שבה). הציונים הדתיים הצטרפו לשדה התשובה ביתר שאת באמצע שנות התשעים, בין השאר בשל מוטיבציות פוליטיות (דומברובסקי, 2010; שרעבי, 2010).⁷ תנועת התשובה בת זמננו מציעה מגוון רחב של סגנונות החזרה בתשובה, כך שהחוזרים בתשובה יכולים לבצע מעין סקר שוק ביקורתי במגעם עם סוכני הדת, ובסופו (אף שלעתים הם נמצאים במסע ללא סוף) הם אורזים "סלי תשובה" לפי טעמם האישי (Sharabi, 2012).

פעילויות ההחזרה בתשובה הן מגוונות, והנפוצה מכולן היא הדרשנות העממית (ראו למשל אלאור, 2006; גבעון, 2003; וסרצוג־רביד, 2002; ליאון, 2003; צבר, 2003; שרעבי, 2004; Leon, forthcoming; Sharabi & Guzman-Carmeli, forthcoming) על שלל תוצריה, קרי קלטות ותקליטורים של וידיאו ושל שמע (ראו גם גודמן ובילו, 2004; עמרן,

6 ראו דיון בהיקף תופעת החזרה בתשובה אצל קפלן (2007, עמ' 101-102), וכן אצל אילן (2000, עמ' 210, 217-215).

7 ניצנים של פעילות התשובה הציונית־דתית הופיעו בשנות השבעים, עם הקמתו של בית המדרש "מכון מאיר", וכן עם הקמתם של "הגרענים התורניים" הראשונים (דומברובסקי, 2010).

2006; קפלן, 2007; Leon, 2011). בשנים האחרונות התרחבה פעילות זו גם למרחבי האינטרנט והטלוויזיה. פעילויות נפוצות אחרות הן לימודים במרכזי לימוד ובמוסדות לימוד לחוזרים בתשובה ולמתעניינים ביהדות, וכן סמינרים בסופי שבוע. יש גם יוזמות מקומיות של אנשים פרטיים ושל ארגונים שעורכים שיעורים והרצאות במתכונת של חוגי בית. בין פעילויות הרחוב אפשר למנות את דוכני המצוות, ובעיקר את דוכני הנחת התפילין.

את תנועת התשובה מארגנים היום רבנים מקומיים וארציים בצד מערך שלם של מוסדות וארגונים. המרכזיים שבין הארגונים הארציים הם "ערכים" הוותיק, "שופר" של הרב אמנון יצחק, "הידברות" של הרב זמיר כהן ו"ראש יהודי" הציוני-דתי. אליהם מצטרפים עשרות ארגונים קטנים יותר, בפרישה מקומית, המציעים את מרכולתם בשוק התשובה. את תנועת התשובה מובילים רבנים שזהו להם עיסוק מרכזי, חלקם פועלים ברמה הארצית וחלקם ברמה מקומית. חלוקה זו היא מלאכותית במידת מה, מאחר שרשת האינטרנט, שידורי הרדיו והטלוויזיה ותרבות הקלטות עוזרים לרבנים רבים לצאת מתחומי קהילתם אל קהילות אחרות ברחבי ישראל ואף ברחבי העולם (עמרן, 2006; Leon, 2011; Caplan, 2001). ישנם רבנים שתחומי השפעתם רחבים במיוחד, וביניהם הרבנים אמנון יצחק, ראובן אלבז, זמיר כהן ויעקב ישראל לוגאסי. שלושת הראשונים קשורים לארגונים מוסדיים בולטים שייסדו: "שופר", "אור החיים" ו"הידברות" בהתאמה.

מאמר זה מתבסס על עבודת שדה שביצעתי בשנים 2006-2009 באשקלון, הממוקמת בפריפריה הגיאוגרפית והחברתית של ישראל. בעיר כ-113 אלף תושבים (נכון ל-2010), ומעט יותר ממחציתם הם יהודים שהיגרו לישראל מצפון אפריקה בשנות החמישים וצאצאיהם. כ-50 אלף מתושבי העיר הם מהגרים יהודים שהגיעו לישראל משנות התשעים ואילך מברית-המועצות לשעבר ומאתיופיה, ורובם אינם חלק מתנועת התשובה. עבודת השדה כללה תצפית משתתפת, ראיונות עומק וניתוח תוכן של טקסטים. במסגרתה השתתפתי בשיעורי תורה בבתי כנסת ובבתים פרטיים ובפעילויות חברתיות אחרות, כמו מפגשים בגנים ציבוריים. נוסף על כך, אספתי חומרים הקשורים לתנועת התשובה ברחבי ישראל, כמו דרשותיו של הרב אמנון יצחק, הנחשב כאמור לאחד מרבני התשובה המשפיעים ביותר בעשרים השנה האחרונות.⁸ בגלל אופייה הדמוגרפי של האוכלוסייה הנחקרת באשקלון, המאמר מתרכז בתנועת התשובה של הזרם החרדי הספרדי, שהוא הגדול והמרכזי ביותר כיום בתנועת התשובה בישראל, וזיכוי הרבים הוא רעיון הרווח בו.

8 בשל היקף פעילותו של הרב אמנון יצחק ובשל היותו טיפוס סימבולי (Handelman, 1985), פעילות התשובה שלו היא ככל הנראה הנחקרת ביותר. ראו למשל גבעון, 2003; וסרצוג-ריבד, 2002; ליאון, 2003; צבר, 2003; שרעבי, 2004; Neuman & Levi, 2003; Bekerman & Neuman, 2001; Neuman, Lurie & Rosenthal, 2001; Sharabi & Guzman-Carmeli, forthcoming.

מחזור בתשובה ליום תשובה

אחד מפעילי התשובה המרכזיים באשקלון הוא הרב חיים אלוש.⁹ הוא נולד ב־1974 להורים ממוצא תוניסאי, שעברו לאשקלון כשהיה ילד. הוריו אמנם ניהלו אורח חיים דתי־מסורתי, והוא אף התחנך בתיכון ממלכתי דתי, אך לא הקפיד בנעוריו על שמירת מצוות, ובאופן כללי, כך סיפר לי, לא הקדיש מחשבה רבה לענייני אמונה. לדבריו, בהיותו נער נמשך לחיים "חילוניים" יותר. למשל, מגיל 15 החל לעבוד כיחצ"ן מסיבות בסצנת הדיסקוטקים והפאבים של אשקלון, ומאוחר יותר החל לגלוש בים באופן מקצועי ואף השתתף בתחרויות ברחבי העולם. בהיותו בן 24 שהה בצרפת במסגרת אחת התחרויות, ושם חווה קשיים אישיים רבים, שבעקבותיהם הניח תפילין לאחר שלא עשה כן במשך זמן רב. אירוע מכונן זה גרם לו להתעניין ביהדות ולהתחיל לקיים מצוות, אם כי באופן חלקי. כעבור כמה שנים, עוד בטרם החל לקיים אורח חיים דתי מדויק, ארגן מפגשים של צעירים שבהם דרש בפניהם בענייני תיאולוגיה יהודית. המפגשים החלו כהתכנסות של יחידים ונעשו בהדרגה אינטנסיביים יותר, ובעיקר המוניים יותר. בתקופה שבה נכנסתי לשדה, הרב אלוש כבר דרש בפני כ־150 צעירים וצעירות בכל יום שישי בערב ובפני כ־50 צעירים וצעירות בכל יום שני. כך, בתוך שנים אחדות הפך מחזור בתשובה למחזור בתשובה, או כמו שאעדיף לכנות זאת: יום תשובה (ראו עוד על מושג זה להלן).

בתחילת דרכו כחוזר בתשובה נמשך הרב אלוש אחר חסידות ברסלב והיה תלמידו של הרב שלום ארוש. במסגרת זו שמר על ה"הנהגות" של רבי נחמן מברסלב: טבילה יומית במקווה, שמירת עיניים, שמירת הברית, תיקון חצות והתבודדות. בעקבות משבר אישי נוסף שחוה עזב חלקית את הכיוון הברסלבי והחל לומד בישיבת "שובה ישראל" של הרב יאשיהו פינטו.¹⁰ סדר יומו מאז עמוס: עד שעה שש בערב הוא לומד בישיבה באשדוד, ומשעה שבע בערב הוא עסוק בפעילות של זיכוי הרבים ברחבי אשקלון. הוא מעביר שיעורי תורה מדי יום, והשיעורים בימי שני ושישי הם המרכזיים שבהם.

הרב אלוש אינו רק דרשן או מעביר שיעורי תורה ואינו נתפס רק ככזה בקרב המשתתפים בשיעוריו. בחלק האחרון של דרשותיו בימי שישי הוא "מוכר" ברכות תמורת התחזקות בפרקטיקות דתיות.¹¹ מהלך זה מתבצע כך: הרב פונה לצעירים ושואל אותם מי רוצה לקבל על עצמו להתחזק

9 למעט שמו של הרב אלוש, השמות של המרואיינים במאמר זה הם בדויים. כשביקשתי מעוזרו של הרב שיפגיש בינינו, הבהרתי לו שלא אחשוף את שמו האמיתי של הרב בעבודה שאכתוב. סברתי שבכך יקל על הרב לקבל אותי לשדה ולשתף אתי פעולה. אלא שעוזרו של הרב מיהר להבהיר לי כי ההפך הוא הנכון, ושחוא דווקא מעוניין ששמו המלא של הרב אלוש ומקום פעילותו יעלו על הכתב, מפני שיש בכך משום זיכוי הרבים. בהמשך קיבלתי אישור גם מהרב אלוש עצמו.

10 הרב יאשיהו פינטו מחזיק בזכות אבות, כלומר בייחוס משפחתי יוקרתי, בהיותו נצר לשושלות הרבנים פינטו ואבוחצירה. מצד אמו הוא נכדו של הבאבא סאלי. לרב מרכזי פעילות בישראל וברחבי העולם, ואנשי עסקים רבים משחרים לפתחו כדי לקבל את עצותיו, בהם נוחי דנקנר, יצחק תשובה, אילן בן דב ואחרים. במגזין פורבס ישראל שיצא לאור ב־14 בספטמבר 2008 פורסמה לראשונה רשימת 300 הצעירים המבטיחים והמשפיעים בישראל, והרב פינטו דורג שם במקום הראשון.

11 בפעולה זו יש משום חיקוי לעסקאות התשובה בכנסים של הרב אמנון יצחק (שרעבי, 2004; Sharabi & Guzmen-Carmeli, forthcoming).

בקיום מצוות. לעתים הוא מציע את סוג ההתחזקות (למשל, ללמוד תורה בכל יום במשך שעה), ולעתים הצעיר או הצעירה המרימים ידיים מציעים בעצמם את סוג ההתחזקות שהם מוכנים לקבל על עצמם. לאחר שמגיעים להסכמה בדבר סוג ההתחזקות, הרב מברך את המתחזק או המתחזקת לפי בקשתם בהצלחה כללית, בזיווג מוצלח, בפרנסה טובה וכיוצא באלה. לאחר הברכה הקהל עונה אמן בקולי קולות ופוצח בתשואות ובשירה עם הרב, למשל: "הקדוש ברוך הוא, אנחנו אוהבים אותך". בסוף כל שיעור פונים רבים מהמשתתפים אל הרב אלוש כדי לקבל ברכה אישית, ויש המנשקים את ידו. ניכר שהוא זוכר ממפגשים קודמים את שמות הניגשים אליו ואת סיפורם האישי. הוא משיא עצה, נותן ברכה, טופח על השכם, ויש שהוא מעביר ידו על לחיו של צעיר שניגש אליו בתנועה שהיא ספק ליטוף ספק סטירה.¹² באופן כללי ההתייחסות אליו היא כאל צדיק שנתן כל כולו לזיכוי הרבים, או כרב שדבק ב"אמת התורה" ואינו פוחד לומר אותה.

אחד הצעירים שהיוו את גרעין התלמידים הראשוני של הרב אלוש הוא אביחי. את אביחי פגשתי לראשונה בשעת לילה מאוחרת בפארק באשקלון. באותו הלילה ישבה מולו חבורה של כ-25 נערים בגיל חטיבת הביניים שהאזינו לדבריו וחיכו בקוצר רוח שהבשר הנצלה על המנגל יהיה מוכן. כשגמר לדבר ביקש מהנערים לרקוד ולשיר עם צעיר נוסף שהיה שם, ששימש כעוורו. מקצת הנערים רקדו, ואחרים ניגשו לשוחח אִתּו. במשך כל השעות שלי שם, בשעה שהנערים ביקשו לפנות אליו, הם קראו לו "הרב אביחי". מה רבה הייתה הפתעתי לגלות שאת תהליך התשובה החל לפני כארבע שנים וחצי בלבד, בהיותו בן עשרים. ולא רק זאת, אלא שלדבריו, הוא בא מרקע חילוני ולא מסורתי. אביחי סיפר לי שתהליך התשובה שלו החל כשישב כהרגלו עם חבריו על הברזלים בשכונה שבה גר. בעודם יושבים בחוסר מעש ניגש אליהם יניב, בחור בשנות העשרים המוקדמות לחייו, וניסה לשכנע אותם "להתקרב לדת". יניב עצמו חזר בתשובה אך כשנה־שנתיים לפני כן. את ההיכרות העמוקה שלו עם יניב תיאר אביחי כך:

היינו מחזיקים מהבחור הזה [יניב] בתור הצדיק. למה הצדיק? הוא נראה בדיוק כמונו, אלא שפשוט היה בו איזה טבע מיוחד. היה מקרב אותנו. היה בא אלינו, מביא לנו בייגלה, שתייה, היה יושב אִתּנו, מדבר. לא דברי תורה, לא כלום. יום אחד בא אליי ושאל אותי "אביחי, אתה רוצה לעשות מצווה, איזה גמילות חסדים?" הלכנו לאיזו משפחה ענייה, נכנסנו אליה לבית. אני בכל אופן הכרתי את משפחות המצוקה, אבל פעם ראשונה, זה היה הפתח הראשון למעגל הזה שנקרא תשובה, לראות מה זה עזרה. הייתי אִתּו בגמ"ח איזה שלוש שנים [...] זה היה הפתח, ההתחלה, רק להתקרב לדבר הזה שנקרא תשובה.

אביחי מכנה את תהליך התשובה "מעגל", ונראה שתאיור זה הולם פעילי תשובה רבים שעוברים תהליך של סגירת מעגל והופכים מחוזרים בתשובה ליזמי תשובה. כמה חודשים לאחר שהחל אביחי להשתתף בפעילות של גמילות חסדים, הפגיש אותו יניב עם הרב אלוש, שהיה באותו הזמן בתחילת דרכו כמחזיר בתשובה. יניב ואביחי היו חלק מקבוצה של כעשרה צעירים שנפגשו בעקביות והיו לגרעין החוזרים בתשובה הראשון של הרב אלוש. תהליך

התשובה של אביחי היה ארוך יחסית, כשנתיים וחצי, עד שהחל לקבל על עצמו להתחזק בפרקטיקות הדתיות. בד בבד המשיך ללכת למקומות שהיה רגיל בהם, וכן לצאת ולבלות. "שבת כן קיבלתי על עצמי לשמור", אמר לי, "אבל כל שאר הדברים לא". כשנתיים לפני שהגעתי לשדה המחקר החל אביחי בפעילות זיכוי הרבים, וגם הוא, כמו הרב אלוש, עוד לא החל אז לקיים אורח חיים דתי קפדני. את צעדיו הראשונים בפעילות זו הוא תיאר כך:

הרב [אלוש] יום אחד החליט שאביחי התלבש עליו בעין יפה, והוא הביא לי שיחת תוכחה כזאת עשרים דקות, ואמר לי "אתה הייעוד שלך הוא לזכות את הרבים, להפיץ את התורה". אמרתי "הרב, אני בבית ספר הייתי מתבייש לעלות להצגה, בטח שלא לדבר עם אנשים". הוא אמר לי "לא, אתה תעבוד על זה, ואתה תראה שזה יהיה האמת". הוא נתן לי את הפוש הראשוני, נתן לי את הבמה הראשונה. הייתי נותן שיעורים לפני הרב, לפני שהוא היה מגיע לשיעורים הגדולים שלו לפני 100-150 אנשים בימי שישי בערב.

בניגוד לרב אלוש, אביחי לא השתלב מיד כתלמיד ישיבה. לאחר כמה חודשים שבהם למד בישיבת "שובה ישראל" של הרב פינטו, חזר לחיי עבודה רגילים. לאחר מכן ניסה שוב ללמוד בכולל אחר, ובזמן שהותי בשדה המחקר עבר לכולל חדש וקטן שייסד הרב אלוש באשקלון. עם הזמן החל אביחי לעבוד עם בני נוער באופן עצמאי ובלי קשר לשיעוריו של הרב אלוש. את הנוער שראיתי מסביב למנגל הוא החל לאסוף כשמונה חודשים לפני שפגשתי לראשונה:

ממש כל החבר'ה שאתה רואה פה הם היו על הברזלים, יושבים על הברזלים, מחללי שבת, לא יודעים כלום מהתורה, כלום. באיזה יום אקראי פניתי אליהם. שאלתי אותם שאלות והם התלהבו. לקחתי אותם עליי פרויקט. והיום ברוך ה' לימדנו את כל התלמידים האלה. הם שומרים שבת, מכבדים את ההורים, הולכים בדרך המוסר, דרך התורה האמיתית.

אביחי נפגש עם הנערים כמעט מדי יום, מעביר להם שיעורי תורה באחד מבתי הכנסת בעיר, ובימי שישי בעשר בלילה הוא מעביר שיעור גדול על פרשת השבוע במקביל לשיעורים הגדולים של הרב אלוש. כמו כן, הוא מעביר שיעורי תורה מזדמנים בבתי ברחבי אשקלון. גם אם יש מידה של הגומה בתיאורו של אביחי את הנערים כ"מחללי שבת, לא יודעים כלום מהתורה, כלום", ניכר שהוא מזהה בהם את עצמו. כמוהם, גם הוא בילה את זמנו על הברזלים וחי חיים חילוניים, וכמוהם גם הוא החל תהליך של תשובה. בכך נדמה שנסגר מעגל: בתהליך של ארבע-חמש שנים עזב אביחי את הברזלים ואת אורח החיים החילוני, והיום הוא מחזיר בתשובה נערים אחרים. גם את אביחי משכו לדת חוזרים בתשובה: יניב, בפעילות הצדקה הראשונית, ובעיקר הרב אלוש, שליווה אותו לאורך הדרך.

תהליך זה, של מעגלי תשובה, דומה למתרחש בקבוצות אוונגליסטיות רבות, כשאוונגליסטים שזה עתה נולדו מחדש הופכים לנושאי הבשורה האוונגלית ומנסים לעודד אחרים להיוולד מחדש בעצמם (Robbins, 2004). המעניין במקרה שלפנינו הוא שהמעגל

נסגר לעתים אף בטרם השלימו המחזירים בתשובה את תהליך התשובה שלהם עצמם, לפחות במובנו הפרקטי, כלומר בטרם החלו לקיים תרי"ג מצוות. תהליך השידול של אחרים להתחזק בקיום מצוות (זיכוי הרבים) הופך אפוא למצווה חשובה לכשעצמה, כך שיש הבוחרים לקיים אותה עוד לפני שהחלו לקיים מצוות רבות אחרות ולנהל אורח חיים דתי כדבעי. לכאורה, תופעה זו מעוררת תמיהה, אך יש לזכור שתי נקודות חשובות: ראשית, במסגרת ההולדה מחדש הנוצרית יש רגע ברור של קרע (Robbins, 2007), שמחלק את החיים ללפני ואחרי ומלווה בטקסי קרע (rituals of rupture) (Robbins, 2003). בניגוד לכך, בחזרה בתשובה היהודית, לפחות כפי שהיא באה לידי ביטוי בישראל בשנות האלפיים, אין רגע אחד כזה, והיא מתאפיינת בהתחזקות אטית והדרגתית באמונה ובקיום מצוות (ליאון, 2009; שרעבי, 2010), לעתים עד כדי אידיאל של התחזקות מתמדת שאינה נגמרת לעולם. בשל כך החזור בתשובה אינו צריך לחכות לרגע שבו זהותו כחוזר בתשובה היא מוגמרת ושלמה, והוא יכול להרגיש בטוח בעצמו די הצורך להחזיר בתשובה אחרים עוד בטרם "סיים" את תהליך התשובה שלו עצמו. שנית, זיכוי הרבים נתפס כמצווה בפני עצמה, ולכן ברי שאם בתהליך הארוך של החזרה בתשובה מקיימים רק חלק מהמצוות, אין זה בלתי הגיוני שאחת המצוות שיקוימו תהיה זיכוי הרבים.

בעוד הרב אלוש חולש בפעילותו על כל אשקלון, הרי שאביחי עוסק בפעילות מקומית יותר. מלבדו יש עוד יזמי תשובה שהחלו את פעילותם בהשראת הרב אלוש או הרב פינטו ופועלים ברמה השכונתית. הסיבה שאני מעדיף לכתוב על פעילות זו "יזמות תשובה" היא שהמונח לוכד היטב את הלך הרוח שבבסיס פעילותם של מחזירים בתשובה מסוג זה; הפעילות אינה מאורגנת בארגון כלשהו או מטעמו אלא נובעת מרוח יזמית חופשית של הפעילים, לעתים מתוך עניין אישי שלהם ולעתים כמענה לבקשה של תושבים. למשל, אביחי יכול לארגן לעצמו קבוצת נערים שידריך ושיעורי תורה בבתי כנסת ובבתים פרטיים, אך יש שהוא מקבל בקשה של תושבים (שמכירים אותו או ששמעו עליו) להגיע ולהעביר שיעור תורה בבית פרטי. באחד השיעורים שבהם נכחתי, צעירה בת 22 ששמה אפרת אספה בערב יום חול כמה חברים ומכרים בחצר בית הוריה המטופח והזמינה את אביחי שיישא בפניהם דברי תורה. האירוע היה לשם זיכוי הרבים, ובסופו ביקשה מאביחי שיקיים את טקס "עול מלכות שמים"¹³, וכן שיברך את הנוכחים, בעיקר את אלה שיקבלו על עצמם להתחזק בקיום מצוות.

יזמי תשובה דוגמת הרב אלוש, אביחי ויניב נהנים מיוקרה רבה במרחב התרבותי שליאון (2009) מכנה "תשובה כתרבות". אך שלא כמו הרבנים המרכזיים יוצאי צפון אפריקה, יוקרתם של יזמי התשובה אינה נשענת על זכות אבות – כלומר על ייחוס לשושלת רבנים ותלמידי חכמים (בילו, 2005; שוקד, 1998; שוקד ודשן, 1999) – אלא על פעילותם כמזכי הרבים (ליאון, 2009). במילים אחרות, יש כאן מעבר ממקור סמכות מסורתי למקור סמכות כריזמטי, כך שאדם אינו נולד צדיק אלא יהפוך לכזה ככל שייזום פעילות של זיכוי הרבים ויתמיד בה. ודוק, הוא אינו חייב לנהוג כצדיק בדרך של פרישות תרבותית או אדיקות דתית; צדיקותו נובעת בראש ובראשונה מכוח היזמות האישית בפעילות של זיכוי הרבים. עובדה זו לכשעצמה יכולה לשמש מקור למתחים ולקונפליקטים בין פעילי תשובה מקומיים ובין

גורמים דתיים מחוץ לתנועת התשובה (ראו למשל ליאון, 2009), וכן בינם לבין גורמים ארגוניים ומוסדיים של תנועת התשובה. דוגמה מעניינת לכך אפשר למצוא במחקרו של נסים ליאון על המטיף ההדוּט (Leon, forthcoming). עד עתה עסקנו ביזמי תשובה דוגמת הרב אלוש ואביחי, העוסקים ביזמות תשובה סדירה. כפי שאראה בחלק הבא, הרעיון של זיכוי הרבים מאפשר גם את קיומה של יזמות תשובה מזדמנת ואקראית על ידי כל מי שחפץ בכך.

זיכוי הרבים כמכניזם דתי פנימי

מקורו של הביטוי זיכוי הרבים בפרקי אבות (ה, יח): "כל המזכה את הרבים, אין חטא בא על ידו [...] משה זכה וזכה את הרבים, זכות הרבים תלויה בו שנאמר, 'צדקת ה' עשה ומשפטים עם ישראל'". לביטוי יש גם מקורות תלמודיים, ובמרוצת השנים נעשה בו שימוש נרחב. עקרון זיכוי הרבים כהשקפת עולם וכהנחיה קונקרטית להפיץ את התורה באופן פעיל היה עיקרון מנחה בקרב קבוצות יהודיות אקטיביסטיות דוגמת תנועת המוסר מאמצע המאה ה-19 ותנועת חב"ד לאחר מלחמת העולם השנייה. אלא שרעיון זיכוי הרבים היה מוגבל בכל הנוגע למספר האקטיביסטים ולמספר החוזרים בתשובה, וכן בכל הנוגע למשמעות המגולמת בתוכו. זיכוי הרבים "היה מובן באופן כללי כפעילויות המאפשרות להמונים להשיג הצטיינות דתית או צדיקות" (Leon, 2008, p. 153). הדמות הרבנית הבכירה שהחלה לקדם רעיון זה בימינו כעיקרון מכונן במשנתה הרבנית היא הרב עובדיה יוסף. לפי תורתו, זיכוי הרבים אמור להיות הייעוד המרכזי של כל בן תורה, כך שלימוד תורה אינו יעד לכשעצמו אלא כלי להרחבת החיים הדתיים בעידן של מודרניות וחילון (Ibid.). הפרשנות של הרב יוסף למושג זיכוי הרבים מודגמת היטב בביוגרפיה שלו, בהיותו רב המעורה בחיים החברתיים של צאן מרעיתו ורואה בדרשנות העממית פעילות חשובה עבור בן תורה. דגם פעולה זה של הרב עובדיה יוסף חלחל לשדה התשובה החרדי הספרדי, בין השאר באמצעות רבני התשובה המרכזיים, דוגמת הרב אמנון יצחק (שרעבי, 2004). כיום זיכוי הרבים הוא אחת מתכונות היסוד של תנועת התשובה החרדית הספרדית. אביחי מסביר אותו כך:

זיכוי הרבים בעיניי זה לבוא לקחת קבוצת מתבגרים שלא יודעים לא מימינם ולא משמאלם על היהדות ולהסביר להם בדרכי נועם מה זה התורה, מה זה הקב"ה, ובעצם לתת להם איזה דרך, אורח חיים מסוים ליהדות. וברגע שבן אדם מלמד ועובד עם התלמידים האלה ומלמד אותם יום על גבי יום במסירות נפש, זה נקרא זיכוי הרבים.

הביטוי השתרש כל כך בקהילת השיח החרדית הספרדית עד שבמקרים רבים התואר "מזכה הרבים" מחליף את התואר "מחזיר בתשובה". זיכוי הרבים עומד בבסיס מחשבתם והתנהגותם של חוזרים בתשובה רבים, גם אם אינם עוסקים בפעילות שיטתית של החזרה בתשובה נוסח הרב אלוש ואביחי. כחלק מתהליך התברות לסטטוס "חוזר בתשובה" לומדים המתחזקים על זיכוי הרבים ומפנימים את הרעיון. החוזר בתשובה אינו חייב ללוות צעירים בתהליך תשובה

על מנת לזכות את הרבים, שכן די שיגרום לאדם אחד לקיים מצווה אחת או להימנע מעברה. יפעת, חוזרת בתשובה בת 25, מסבירה:

זיכוי הרבים זה להחזיר אנשים בתשובה, לזכות אותם במצוות. לדוגמה, יש את כל האנשים האלה, חב"דניקים נגיד, שעומדים ברחובות ואומרים לאנשים להניח תפילין. זה נקרא זיכוי הרבים, כי הם באים לבנאדם חילוני, אומרים לו "בוא תעמוד שתי דקות, תניח תפילין, תרגיש מה זה מצוות תפילין", אז הם מזכים אותו. לדוגמה, בשנייה הזאתי הם מזכים אותו במצוות הנחת תפילין.

אם כן, כדי לזכות את הרבים אין צורך בפעילות תשובה אינטנסיבית, ואפשר להסתפק גם בפעולה פשוטה כמו אמירת ברכה בקול לפני שאוכלים כדי לזכות את הזולת בכך שיענה אמן. למשל, שגיא, בן 28, חוזר בתשובה ומחזיר בתשובה בעצמו, הסביר לי מדוע פתילי הציצית שלו מבצבים מחוץ לחולצתו:

הספרדים לא אמורים ללכת עם הציציות בחוץ, אבל בגלל שאני עושה במירכאות זיכוי הרבים, ורואים שבחור שהולך עם ג'ינס וחולצה ומגפיים בוקרים מעור הולך עם ציציות בחוץ וכיפה לבנה גדולה, אז זה נותן כאילו, "וואלה, אם הוא הולך ככה, אולי גם אני אוכל". כאילו לתת איזושהי מידת התעוררות כזאת או אחרת.

בשביל שגיא הציציות הן חלק מתפאורה כוללת שאמורה לעורר אנשים לקיום מצוות. לכן, אף שאין זה ממנהגם של יהודים ספרדים כמוהו, הוא מקפיד להוציא את הציציות ובכך לזכות את הרבים.

יש יזמי תשובה שאינם עוסקים בכך בקביעות אך גם אינם מסתפקים בשידול מזדמן, בחלוקת תקליטורים או באמירת ברכה בקול. הילה למשל, חוזרת בתשובה בת 24, נוהגת לארגן הרצאות בביתה. אחת לחודש בערך היא ובעלה מזמינים לביתם כמה עשרות אנשים, לעתים באמצעות שליחת פלאיירים בדואר לתושבים בסביבת מגוריהם. את ההרצאה מעבירים רב או רבנית העוסקים בנושאים כמו זוגיות וחינוך הילדים. כך מתארת הילה כיצד היא מבינה את רעיון זיכוי הרבים וכיצד הוא בא לידי ביטוי בחייה:

זיכוי הרבים זה אמונה שמתייחסת לכל יהודי שאמור לחלוק את האהבה שלו לבורא עולם ואת היראה שלו ואת כל מה שקשור בו, ולעזור לאחרים גם כן להתחבר לזה. עכשיו, לא במובנים של בהכרח "בוא תראה מה זה דת, תהיה יהודי, תחזור בתשובה", לא ככה, אלא במובנים שאני יכול והרווחתי משהו מסוים, אני מעדיף שכולם ירוויחו בדיק כמוני. זאת אומרת, אם אני למדתי על זוגיות וזה עזר לי מאוד בזוגיות שלי, אז חשוב לי לשתף בזה אחרים. כי למדתי שלמשל כשהבעל נכנס הביתה אז 15 דקות ראשונות אל תדברי אתו, תני לו להירגע, תני לו להתרגל לזה שהוא בבית. לוקח לו בערך רבע שעה להבין שהוא חזר הביתה. זה לא הזמן להראות לו חשבונות, לא הזמן להראות לו את הבעיות עם הילדים. תני לו להבין שהוא בבית, אחרי זה הוא יהיה הרבה יותר קשוב. אז חשוב לי לשתף בזה אחרים, כי כך אחרים ירוויחו בדיק אותו דבר כמוני.

הילה גאה מאוד ביזמות התשובה שלה. "פעם שעברה היו כמעט שישים אנשים", היא סיפרה לי, "זה היה מאוד מאוד גדול, והמון אנשים מאוד מאוד התפעלו. ההרצאה הייתה מאלפת. היה נהדר, פשוט מקסים. וזהו, וזה החלק הקטן שלנו ביזכוי הרבים". אם כן, זיכוי הרבים הוא יסוד מרכזי בחוויה של החזור בתשובה ועמוד תווך של שיח החזרה בתשובה. זיכוי הרבים יכול להתבצע, כפי שראינו, כשידול אקראי להניח תפילין או כהוצאת הציצית, כארגון הרצאה אחת לכמה שבועות או כפעילות סדירה ומקיפה של החזרה בתשובה. ההבדל המרכזי בין הפרשנות העכשווית של רעיון זיכוי הרבים ובין פרשנויות שרווחו בעבר הוא האופן שבו מוטמע ברעיון זה היגיון כלכלי מודרני-קפיטליסטי, כפי שאראה בחלק הבא.

זיכוי הרבים וההיגיון הכלכלי

זיכוי הרבים אינו פועל רק לטובת מי שקיים את המצווה כתוצאה ממנו, דהיינו לטובתו של המזוכה, אלא גם לטובתו של המזכה. השיתופיות בין המזכה ובין המזוכה מועילה אפוא לשני הצדדים, כמו שמסביר אביחי בהקשר של עבודתו עם בני הנוער:

זיכוי הרבים בעצם מועיל גם לאדם שמזכה, שהוא בעצם מדבר בתורת ה' ומסביר לנוער את כל הדרך של היהדות. וגם לנוער זה מועיל. כמו שאמרנו, משל למה הדבר דומה, לעשיר אחד שאין לו למי להביא כסף, יש לו כל כך הרבה וכולם עשירים. עד שיום אחד בא איזה עני, שלו אין את הכסף. ובעצם העני עושה טובה עם העשיר, והעשיר עושה טובה עם העני. אותו דבר. המזכה את הרבים עושה טובה עם האנשים ששומעים אותו ובעצם הולכים בדרך החיים האלה וממשיכים. והם מצדם מזכים אותו בכך שהם נותנים לו את האפשרות הזאת שהוא יכול לדבר אתם, זאת אומרת לקבל על זה את השכר שמגיע לו.

מדבריו של אביחי עולה שגם מי שמזכה את האחרים מקבל שכר. יתרה מזאת, רעיון זיכוי הרבים מנוסח במקרים רבים על פי היגיון כלכלי קפיטליסטי של "כסף מייצר כסף": "נגיד הידיד שלי החזיר אותי בתשובה", מסבירה חני, חוזרת בתשובה בת 23, "אז יש לו זכות שאני חזרתי בתשובה. וכל הבנות שאני החזרתי בתשובה, יש לו גם את הזכות עליהם. כביכול הוא התחיל את השרשרת".¹⁴ והיא מוסיפה ומסבירה: "נגיד אני סתם מדברת עם בחורה וגורמת לה לשים חצאיות יותר ארוכות, אז זה גם נזקף לזכותו, כי הוא החזיר אותי, ואני החזרתי אותה". אם כן, המצווה הנזקפת לזכותו של מזכה הרבים אינה רק עצם הזיכוי, כלומר עצם הפצת התורה, אלא גם המצווה הקונקרטית שביצע זה שהושפע ממנו. שרשרת זיכויי הרבים שמתארת חני – הידיד זיכה אותה, והיא מזכה אחרים, והם יזכו אחרים ביום מן הימים – עומדת בבסיס התשובה החרדית הספרדית ויכולה לשמש מניע ליחיד לחזק או להחזיר בתשובה גם אחרים, ממש כשם שבפירמידה כלכלית אדם אמור לקבל את הרווחים מאלה שמתחתיו.

14 הצד השני של המטבע הוא החסאים הנזקפים לרעת היחיד: אם אדם עבר עברה בגלל אדם אחר, הרי שהעברה נזקפת גם לרעת האחר.

דוגמה להיגיון זה אפשר למצוא אצל הרב אמנון יצחק. הרב יצחק עורך כנסים של מאות משתתפים ברחבי ישראל בתדירות של כנס אחד או שניים בשבוע. בכנסים הרב נושא דרשה, הקהל צופה בקטעי וידיאו ערוכים מכנסים קודמים, וכן ניתנת לציבור הזדמנות לשאול את הרב שאלות ולבקש ממנו ברכות. הרב יצחק שיווק במשך כמה שנים תכנית מנויים ששמה "ח"י כפליים". התכנית שווקה הן בכנסיו והן בחומרי דפוס רבים שהפיץ מטעם ארגונו, "שופר", דוגמת העלון "מבזק שופר". אחד הפרסומים לתכנית המנויים הופיע בעלון תחת הכותרת "לחיות כפליים". ההצעה מתחילה במילים: "אם היו מבטיחים לכם להרוויח כפליים, הייתם מוותרים? וכשמציעים לכם לתת כדי לקבל, לא כפל אחד אלא ח"י כפליים? זה מה שמובטח לכם ב'שופר'". העלון מציע הצטרפות "למועדון היוקרתי בעולם, ובעצם הרבה יותר – להיות חלק ממשפחת 'שופר', הארגון הגדול להפצת יהדות ולהחזרה בתשובה בישראל ובעולם כולו". מחיר ההצטרפות הוא 18 דולר. ומיה ההבטחה הכפולה? העלון מסביר: "חי כפליים" על שום מה? על כך שהמצטרפים זוכים בכפליים – בעולם הזה ובעולם הבא". תחת הכותרת "הזכייה בעולם הבא" מוצגות בפני הקורא הפעילויות של "שופר", בהן זכאות להשתתף בסוף שבוע של הארגון וקבלת דיורר ישיר של חומרי הסברה מדי חודשיים. בהמשך המודעה מופיע הטקסט הבא (ההדגשות אינן במקור):

בזכות המערך המתוחכם של "שופר", זורם חלק גדול מהכסף לפעילות של הפצת יהדות. עודפי הכספים מועברים ישירות לחלוקת קלטות ותקליטורים בכל מקום אפשרי. כך מתבצע זיכוי הרבים ללא הפסקה באופן שאין דומה לו. זהו בעצם הרעיון שבתכנית "ח"י כפליים" של שופר. כספי התרומה מוחזרים לתורם בכמויות של חומרי יהדות, שהוא מוזמן לקחתם ולהפיצם לרבים בעצמו, או לחילופין על ידי מתנדבי שופר בכל רחבי הארץ או בעולם. לסיכום: בתוכנית "ח"י כפליים, כספכם עובד טוב יותר ובסכום מועט על מנת להציל יהודים ולהחזירם לאבינו שבשמים. תוכנית "ח"י כפליים משלבת את שתי הזכיות, בה ובבא, באורח מושלם. מי שאינו מצטרף – מפסיד כפליים. עם נתונים כאלה, אין זה פלא שתוכנית "ח"י כפליים זוכה לפופולאריות עצומה ואלפים חברים בה!

הרב אמנון יצחק מציע לקהל מאמיניו להיות שותפים במלאכת זיכוי הרבים במחיר של 18 דולר. המצוות שיושגו בעזרת התשלום ייזקפו לזכות המנויים, וכך 18 הדולר שהשקיעו בהפצת יהדות אפקטיבית ישיגו תשואה מצוותית רבה יותר. או במילותיו של העלון: "כספכם עובד טוב יותר".

דוגמה נוספת לשימוש בחשיבה מתמטית-כלכלית בהקשר של קיום מצוות מופיעה בדפים שחולקו בכמה כנסים של הרב אמנון יצחק. בראש הדף הראשון כתוב "חשבון פשוט", ובהמשך מוצגת "טבלת חישוב שכר לימוד התורה". הטבלה היא עיבוד טקסטואלי לדברים שאמר הרב יצחק באחד הכנסים ופורסמו בקלטת שנקראת "תורה ויראה". בדפים אלו מבקש הרב יצחק להדגיש את חשיבותו של לימוד התורה דרך שקילתו כנגד שאר המצוות. הטבלה

מפרטת למשל לכמה מצוות לדעת החפץ החיים¹⁵ שקולה שעת לימוד תורה אחת: 30 מיליון מצוות. והיא ממשיכה בחישובים כמו "הלומד בחברותא בשבת" עושה מעשה השקול לעשיית 60 טריליון מצוות. ובדברי ההסבר בסוף הדף השני נכתב (ההדגשה במקור):

בקיצור, שעה אחת של תורה, תראו כמה שכר, אז אחד אמר לי, אם כך אז אני אלמד שעה אחת תורה ואני אהיה עשיר גדול במצוות, אמרתי לו נכון, אבל ביטול תורה זה בדיוק אותו חשבון, במעלות אדם יכול להרוויח הון של מצוות, הון.

כאן אנו נחשפים לאופני החשיבה (או לפחות לאחד מאופני החשיבה) של הרב אמנון יצחק וקהלו: אופן חשיבה מתמטי, תכליתי, כלכלי. אין עוד צורך להסביר את חשיבותו של לימוד התורה בנימוק כללי של עשיית מצוות, או "המון מצוות"; בעזרת טבלת חישוב אפשר לראות בשפה מוחשית – מוחשית לכל מי שמצוי בתרבות שבה כסף מחושב במספרים גדולים ומדויקים – כמה שווה שעת לימוד תורה. אפשר גם לראות כיצד השקעה בלימוד תורה, למשל "מתוך צער וקושי" או "בשעה שלא כולם לומדים בה (ישנים)", מניבה שכר גדול יותר. אם כן, התועלות ממצוות זיכוי הרבים הן מגוונות. אין פלא אפוא שעולה קריאה נגד העמדת התועלת האישית על פני התועלת לזולת. הרב יעקב ישראל לוגאסי, רב פורה במיוחד שחיבר כמה עשרות ספרים וחוכרות לקהל החוזרים בתשובה והמתחזקים, התייחס לסוגיה זו. ספרו מי לה? יריעות נחוצות למרצים ולדרשנים ולכל העוסקים בקרוב רחוקים ובחיווק הקרובים (2004) מכון, כפי שמלמדת כותרתו, דווקא ליזמי התשובה. הרב לוגאסי מפרט בספרו כללי עשה ואל תעשה ושזור אותם בסיפורי מעשיות על רבנים מפורסמים שעסקו בתשובה. הוא מבין שיתרונה העצום של מצוות זיכוי הרבים מציב גם בעיה, שכן ייתכן שיהיו כאלה שישכחו שהמטרה היא לזכות את הזולת ויתרכזו בתועלות האישיות שיצמחו להם מקיום המצווה. על כך הוא כותב (שם, עמ' 36-37, ההדגשות במקור):

כאשר מחשבתך לזכות הרבים היא לשם מצות "זיכוי הרבים" בלבד, עדיין אינה נקיה היא מפניה זרה, כי אז מורה הדבר שאתה המרצה אוהב את עצמך וחפץ לזכות את עצמך בשפע של מצוות ובחיי העוה"ב [העולם הבא]. אולם כדי שמלאכתך תצלח בידך ביתר שאת עם תוצאות מבורכות ביותר, עליך לרצות שחברך יהא משופע במצוות ויזכה הוא לחיי עוה"ב. תכלית שאיפתך צריכה להיות שיזכה גם חברך לעוה"ב ולא תהא מחשבתך על עצמך בלבד שאתה תזכה. וזאת יש לנו לדעת, המתקרב ליהדות מבחין היטב אם מרצה זה רוצה את טובתו באמת מכל לבו, האם רוצה הוא את אושרו האמיתי של המתקרב, וחפץ באמת שיהיה לו טוב בב' [בשני] עולמות, או שאותו מרצה בא כאן לבנות את עצמו עם אמונתו לחזק את מצפוני לצורך עצמו, ולזכות לחיי עוה"ב של עצמו.

אם כן, הרב לוגאסי מזהה את הסכנה שפעילות ההחזרה בתשובה תבוצע לא בשל רצונו הטוב של המחזיר בתשובה לזכות את החוזר בתשובה בעולם הבא, אלא בשל רצונו האישי

לקדם את סיכוייו ואת מצבו שלו בעולם הבא. מצוות זיכוי הרבים, שבצורתה הטהורה מטרתה להציל את הנפש החוטאת מאש הגיהנום, הופכת לאמצעי בידי המחזיר בתשובה; בצורתה הטהורה היא פעילות כמעט אלטרואיסטית, והסכנה היא שתהפוך לכלי לעשיית רווח. התהליך שתואר כאן דומה לתהליך שעבר הכסף בעידן המודרני: מאחר שבעידן המודרני רווחת "נטייה כללית לחישוביות ולשליטה של הכמות, המובילה לכך שהיחסים החברתיים מוכתבים לפי הכסף שיש לבני האדם או שהם מייצגים", הכסף הפך להיות "מטרה לכשעצמה" (Deflem, 2003, p. 73). אף שתנועת התשובה לא הלכה רחוק כל כך, וסביר שגם לא תלך, דברי הרב לוגאסי משקפים דאגה מפני התפתחות כזאת, אפילו שהסכנה רובצת רק לפתחם של מזכי הרבים העוסקים בכך כדרך חיים, דוגמת הרב אלוש ואביחי.

סיכום

מחקרים אתנוגרפיים על תנועת התשובה, ובעיקר זו החרדית הספרדית, תיארו את התגבשותם של מרחבי תרבות וזהות חדשים (אלאור, 2006; גודמן, 2002; ליאון, 2009; שרעבי, 2010). תנועת התשובה מתוארת באתנוגרפיות אלה ככר פורה לחדשנות דתית, ובייחוד לטקסיות דתית. למשל, שתיים מהפרקטיקות הבולטות בהקשר זה הן טקס "עול מלכות שמים" (ליאון, 2009; שרעבי, 2010) וטקס הפרשת חלה (אלאור, 2006). החידוש בקיומם של טקסים אלה הוא לא בהיותם מומצאים, אלא בהבנייתם המחודשת במעבר מ"תרבות התשובה" ל"תשובה כתרבות" (ליאון, 2009). מי שאחראים במידה רבה לחדשנות ולתסיסה הדתית במרחבי התשובה החדשים הם כל אותם יזמי התשובה, דוגמת אלה שתוארו במאמר זה. עד התגבשותם של מרחבי הזהות החדשים של תנועת התשובה, מעמדן של דמויות רבניות רבות ביהדות המזרחית שלא נשאו תפקיד פורמלי נגזר על פי רוב מזכות אבות (בילו, 2005; שוקד, 1998; שוקד ודשן, 1999), כלומר מייחוס למשפחה מוכרת של רבנים ותלמידי חכמים. כפי שמציין ליאון (2007, 2009), רעיון זיכוי הרבים מגדיר זהות רבנית חלופית לזהות הרבנית המסורתית, הנשענת על זכות אבות או על מסלול הרבנות הפורמלית-למדנית. במילים אחרות, יזמי התשובה נהנים מיוקרה שהיא תוצר של פעלתנות וכריזמה אישית. יתרה מזאת, רבים מיזמי התשובה מגדירים עצמם חוזרים בתשובה, ולא זו בלבד שאינם מסווים זאת, אלא אף הופכים את עברם למשאב שימושי במסגרת זיכוי הרבים (שרעבי, 2010). במאמר זה ביקשתי להמשיך את תובנותיו של ליאון בשני אופנים: ראשית, להציג את זיכוי הרבים כפעילות שאינה קשורה רק ליזמות רבנית-דרשנית. כפי שהוצג במאמר, שדה התשובה החרדי הספרדי מתפתח בעזרת מעגלי תשובה, שבמסגרתם יזם התשובה עסוק בלהחזיר אחרים בתשובה, גם אם בזעיר אנפין, עוד לפני שהתחיל לקיים מצוות בהקפדה. זיכוי הרבים יכול להיעשות על ידי צידול אנשים לקיים מצוות, החל בדרך מינורית (לדוגמה, ברכה בקול) או פסיבית (לדוגמה, ציציות בחוץ) וכלה בדרך סדורה ורחבת היקף (דרשנות עממית). ההיגיון העומד מאחורי קשת הפרקטיקות הללו הוא שמצווה שעושים אחרים בעקבות פעולה של יזם התשובה נזקפת גם לזכות היזם. כך, יזמי התשובה אינם רק רבני תשובה "מקצועיים" דוגמת הרב אלוש ואביחי, אלא כל מי שעוסק בפרקטיקת זיכוי הרבים, בין אם באינטנסיביות ובין אם באקראי.

שנית, המאמר מציע שהשיח והפרקטיקה של זיכוי הרבים מונחים גם על ידי היגיון קפיטליסטי, ולא רק באופן שבו מתופעלת יזמות התשובה, אלא בעיקר באופן שבו רעיון זה נתפס ומנוסח. כך, כמה מיזמי התשובה ומצרכניה של תנועת התשובה רואים במצוות מעין ממון שאפשר לאגור לטובתם האישית, ואף מתנהלים לאור הרעיון של "כסף מייצר כסף". יש בכך כדי להציג הקשר חדש לרעיון זיכוי הרבים: הפיכתו מרעיון מסורתי המשולב בשיח הדתי של תנועת התשובה לפרקטיקה דתית נפוצה המשתלבת במשטר החיים הקפיטליסטי בן זמננו.

לממצאים אלה יש כמה השלכות תיאורטיות: ראשית, תנועת התשובה בישראל נחקרה עד עתה בעיקר בהקשר המוסדי של ארגוני התשובה ובהקשר האישי-פסיכולוגי של עצם החזרה בתשובה. במאמר זה הצעתי להתייחס לרעיון, לקונספט, כמחולל במידה רבה את התסיסה הדתית. שנית, הספרות האנתרופולוגית והסוציולוגית מצביעה על היבטים מודרניים מגוונים שבאים לידי ביטוי בתנועות תחייה דתית. למשל, אלמנט הבחירה (Berger, 2009; Eisenstadt, 2000b), הבניה אידיאולוגית יעקובינית-טוטליטרית (אייזנשטדט, 2004), שימוש בטכנולוגיה מודרנית (Roy, 2004; Hirschkind, 2006; Hackett, 1998; de Witte, 2003; Deeb, 2006). במאמר זה הצעתי כי תנועת התשובה בישראל מודרנית גם באופן שבו היגיון מודרני-קפיטליסטי-מערבי מחלחל לתוככי הקוסמולוגיה שלה דרך רעיון זיכוי הרבים.

שלישית, ממצאים אלה יכולים להוביל אותנו לחשיבה מחודשת בדבר אופיו של הפונדמנטליזם הדתי, המתואר כמגן על מסורת דתית דועכת שנתונה במתקפה מכיוונו של המודרניות והחילון (Almond, Sivan & Appleby, 1995). פונדמנטליזם מוגדר על פי רוב כמאמץ של הסתגרות דתית מפני ההשפעות הערכיות של המדינה, וחוקרי פונדמנטליזם רבים מזהים בתנועות התחייה הדתית הפרדה בין הטכנולוגיה המודרנית ובין האידיאליזם המודרני, כך שהן מאמצות לחיך את הטכנולוגיה אך מוקיעות את הערכים (סיון ואחרים, 2004; Marty & Appleby, 1991, 1994). רעיון זיכוי הרבים, כשהוא מתנהל – ואף מנוסח לעתים במפורש – במונחי ההיגיון של השוק החופשי, מציג בפנינו סיפור שונה מעט. הרטוריקה של ספירת מצוות, משל היה מדובר בספירת כסף או נכסים, מחייבת אותנו לתהות אם אכן יש הוקעה של כל הערכים המודרניים או שמא לפחות החשיבה הקפיטליסטית זלגה לתוך החשיבה הדתית-פונדמנטליסטית. ואם כך, הרי שהפרדיגמה של ריבוי המודרניות (Eisenstadt, 2000a; Wittrock, 2000; 2000b) נראית מתאימה יותר להבנת מציאות זו, בהתנגדותה לגישה הרואה בפונדמנטליזם הדתי תגובת נגד גרידא לחיים החילוניים ולמשברים המודרניים, ובכך שהיא רואה בפונדמנטליזם הדתי שילוב של מודרני ואנטי מודרני.

רביעית, מחקרים על דתיותם של יוצאי ארצות האסלאם בישראל תיארו מעבר מחברה מסורתית לחברה מודרנית ומדתיות מסורתית לדתיות מודרנית (אורתודוקסיה) (למשל דשן, 2006; שוקד ודשן, 1999). במאמר זה ביקשתי להחליף את הדיון המקובל הנסמך על הציר מסורתיות-מודרניות ולהציע להסתכל על תנועת התשובה דרך פריזמה מודרנית מסוימת: מודרניות קפיטליסטית-מערבית. מחקר המשך יוכל לעמוד על ההקשר החברתי של זיכוי הרבים במעבר שבין מודרניות-קולקטיבית-סוציאליסטית ובין מודרניות נאו-ליברלית, הקשר שבו הן ליזם התשובה והן להיגיון הקפיטליסטי המגולם ברעיון זיכוי הרבים יש מקום מרכזי.

מקורות

- אייזנשטדט, ש"נ (2004). פונדמנטליזם, כיתתיות ומהפכה. ירושלים: כתר.
- אילן, ש' (2000). חרדים בע"מ. ירושלים: כתר.
- אלאור, ת' (2006). מקומות שמורים: מגדר ואתניות במחוזות הדת והתשובה. תל אביב: עם עובד והמכללה האקדמית ספיר.
- (2009). "כל הזכויות שמורות לענת": רבניות גדולות ורבניות קטנות בתעשיית הדת והתשובה. בתוך ק' קפלן ונ' שטדלר (עורכים), מנהיגות וסמכות בחברה החרדית בישראל (עמ' 129-163). ירושלים ותל אביב: מכון ון ליר והקיבוץ המאוחד.
- בילו, י' (2005). שושביני הקדושים: חולמים, מרפאות וצדיקים בספר העירוני בישראל. חיפה: אוניברסיטת חיפה.
- גבעון, ר' (2003). "יש שעת רצון גדולה עכשיו בשמיים – תזכרו – שעת רצון גדולה!": כנסי החזרה בתשובה של הרב אמנון יצחק – היבטים רטוריים וטקסיים. חיבור לשם קבלת תואר מוסמך, האוניברסיטה העברית בירושלים.
- גודמן, י' (2002). החזרה בתשובה וזהויות דתיות חדשות בישראל בתחילת שנות האלפיים. תל אביב: המרכז לפיתוח על שם פנחס ספיר ליד אוניברסיטת תל אביב.
- גודמן, י' ובילו, י' (2004). "בחמש דקות האלה שמתפללים – מנווטים את הטיל": חרדה, חרדיות וישראליות בדרשות רבנים על מלחמת המפרץ. בתוך י' יונה וי' גודמן (עורכים), מערבולת הזהויות: דיון ביקורתי בדתיות ובחילוניות בישראל (עמ' 165-215). ירושלים ותל אביב: מכון ון ליר והקיבוץ המאוחד.
- דומברובסקי, מ' (2010). מהסתגרות למעורבות? תופעת הגרעינים התורניים כביטוי לתמורות בתפיסה החברתית והתרבותית של הציונות הדתית. חיבור לשם קבלת תואר דוקטור, אוניברסיטת בר אילן.
- דשן, ש' (2006). שורשים היסטוריים והווה ישראלי בדתיות של יהודי המזרח. בתוך א' רביצקי (עורך), ש"ס: היבטים תרבותיים ורעיוניים (עמ' 15-40). תל אביב: עם עובד.
- הל"מ"ס (2010). יהודים בני 20 ומעלה, לפי שינויים במידת הדתיות במהלך החיים ולפי תכונות נבחרות 2009. הסקר החברתי 2009. אוחר מתוך www.cbs.gov.il/publications11/seker_hevrat09/pdf/t16.pdf
- ובר, מ' (1984). האתיקה הפרוטסטנטית ורוח הקפיטליזם. תל אביב: עם עובד.
- וסרצוג-רביד, א' (2002). רטוריקה של אמנות המופע בכנס החזרה בתשובה. בתוך ה' נוסק (עורך), ישראל בתחילת המאה ה-21 (עמ' 123-157). תל אביב: המסלול האקדמי של המכללה למנהל, צ'ריקובר וגומא.
- זיבצנר, ב' ולהמן, ד' (2010). ש"ס כאתגר: יצירת יהדות ישראלית חדשה. תל אביב: רסלינג.
- טסלר, ר' (2003). בשם השם: ש"ס והמהפכה הדתית. ירושלים: כתר.
- ידגר, י' (2010). המסורות בישראל: מודרניות ללא חילון. ירושלים: כתר, מכון שלום הרטמן והפקולטה למשפטים באוניברסיטת בר אילן.
- ידגר, י' וליבמן, י"צ (2006). מעבר לדיכטומיה "דתי-חילוני": המסורות בישראל. בתוך א' כהן, א' בראלי וא' יער (עורכים), ישראל והמודרניות: למשה ליסק ביובל (עמ' 337-366). באר שבע: מכון בן גוריון לחקר ישראל, הציונות ומורשת בן גוריון ואוניברסיטת בן גוריון בנגב.

לוגאסי, י"י (2004). מי לה? ידיעות נחוצות למרצים ולדרשנים ולכל העוסקים בקרוב רחוקים ובחיווך הקרובים. הוצאה עצמית.

ליאון, נ' (2003). כנס התשובה ההמוני בחרדיות המזרחית. בתוך ע' עמנואל וק' קפלן (עורכים), חרדים ישראלים: השתלבות בלא טמיעה? (עמ' 82-98). ירושלים ותל אביב: מכון ון ליר והקיבוץ המאוחד.

— (2006). "מה שם ייקרא לתופעה שאין יודע מי קבע אותה ולמה?": לשאלת התפתחותה של החרדיות המזרחית בישראל. עיונים בתקומת ישראל: מאסף לבעיות הציונות, היישוב ומדינת ישראל, 16, 85-107.

— (2007). על מודרניות, חילון וניעות דתית: לשאלת התחדשות ההנהגה הרבנית הקהילתית ביהדות המזרחית. סוגיות חברתיות בישראל, 4, 31-5.

— (2009). חרדיות רכה: התחדשות דתית ביהדות המזרחית. ירושלים: יד בן צבי.

מייזליש, ש' (1984). חזרה בתשובה: תופעה ואנשים. גבעתיים: מסדה.

סיוון, ע', אלמונד, ג"א ואפלבי, ר"ס (2004). קנאות דתית מודרנית. תל אביב: ידיעות אחרונות.

עמרן, מ' (2006). אמצעי תקשורת בשירות החברה החרדית: מקומם של קלטות האודיו ואמצעים נוספים כסמני רצף ותמורה בחברה החרדית. חיבור לשם קבלת תואר דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים.

פישר, ש' (2007). טבע, אותנטיות ואלימות בהגות הציונית הדתית הרדיקלית. בתוך ח' הרצוג, ט' כוכבי וש' צלניקר (עורכים), דורות, מרחבים, זהויות: מבטים עכשוויים על חברה ותרבות בישראל (עמ' 421-454). ירושלים ותל אביב: מכון ון ליר והקיבוץ המאוחד.

פישר, ש' ובקרמן, צ' (2001). "כנסיה" או "כת"? בתוך י' פלד (עורך), ש"ס: אתגר הישראליות (עמ' 321-342). תל אביב: ידיעות אחרונות.

צבר, א' (2003). הרטוריקה של המחזירים בתשובה. חיבור לשם קבלת תואר מוסמך, אוניברסיטת בר אילן.

קפלן, ק' (2007). בסוד השיח החרדי. ירושלים: מרכז זלמן שזר לתולדות ישראל.

שוקד, מ' (1998). קבר הצדיק וזכות-אבות בראי התקופה. סוציולוגיה ישראלית, 1(1), 39-53.

שוקד, מ' ודשן, ש' (1999). דור התמורה: שינוי והמשכיות בעולמם של יוצאי צפון אפריקה (מהדורה מורחבת). ירושלים: יד בן צבי.

שלג, י' (2000). הדתיים החדשים: מבט עכשווי על החברה הדתית בישראל. ירושלים: כתר.

שרעבי, א' (2004). סוציולוגיה בתנועת התשובה: המקרה של הרב אמנון יצחק – מבט אל הקהל. חיבור לשם קבלת תואר מוסמך, אוניברסיטת בר אילן.

— (2010). "עבודת הגבול" בתנועת התשובה בישראל. חיבור לשם קבלת תואר דוקטור, אוניברסיטת בר אילן.

Abercrombie, N., Hill, S. & Turner, B. S. (1986). *Sovereign individuals of capitalism*. London: Allen & Unwin.

Almond, G. A., Sivan, E. & Appleby, R. S. (1995). Fundamentalism: Genus and species. In E. M. Martin & R. S. Appleby (Eds.), *Fundamentalisms comprehended* (pp. 399–424). Chicago: University of Chicago Press.

- Aviad, J. (1983). *Return to Judaism: Religious renewal in Israel*. Chicago: University of Chicago Press.
- Bekerman, Z. & Neuman, Y. (2001). Joining their betters rather than their own: The modern/postmodern rhetoric of Jewish fundamentalist preachers. *Journal of Communication Inquiry*, 25(2), 184–199.
- Bell, D. (1976). *The cultural contradictions of capitalism*. London: Heinemann.
- Berger, P. (2009). Born-again modernity. *The American Interest*, 4(6), 121–128.
- Campbell, C. (2008). Modernity and postmodernism. In R. A. Segal (Ed.), *The Blackwell companion to the study of religion* (pp. 307–320). Oxford: Blackwell.
- Caplan, K. (2001). Israeli society and the repentance (Hazarah Biteshuvah) movement. *Jewish Studies Quarterly*, 8(4), 369–399.
- Danzger, M. H. (1989). *Returning to tradition: The contemporary revival of orthodox Judaism*. New Haven: Yale University Press.
- de Witte, M. (2003). Altar media's living word: Televised charismatic Christianity in Ghana. *Journal of Religion in Africa*, 33(2), 172–202.
- Deeb, L. (2006). *An enchanted modern: Gender and public piety in Shi'i Lebanon*. Princeton: Princeton University Press.
- Deflem, M. (2003). The sociology of the sociology of money: Simmel and the contemporary battle of the classics. *Journal of Classical Sociology*, 3(1), 67–96.
- Eisenstadt, S. N. (2000a). Multiple modernities. *Daedalus*, 129(1), 1–30.
- (2000b). The reconstruction of religious arenas in the framework of multiple modernities. *Millennium: Journal of International Studies*, 29(3), 591–611.
- Gorski, P. 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.
- Hackett, R. I. J. (1998). Charismatic/pentecostal appropriation of media technologies in Nigeria and Ghana. *Journal of Religion in Africa*, 28(3), 1–19.
- Hadden, J. K. (1987). Toward desacralizing secularization theory. *Social Forces*, 65, 587–611.
- Handelman, D. (1985). Charisma, liminality, and symbolic types. In E. Cohen, M. Lissak & U. Almagor (Eds.), *Comparative social dynamics: Essays in honor of S. N. Eisenstadt* (pp. 346–359). Boulder: Westview.
- Harding, S. F. (2000). *The book of Jerry Falwell: Fundamentalist language and politics*. Princeton: Princeton University Press.
- Heelas, P. & Woodhead, L. (2005). *The spiritual revolution: Why religion is giving way to spirituality*. Malden: Blackwell.
- Hervieu-Leger, D. (2000). *Religion as a chain of memory*. New Brunswick: Rutgers University Press.

- (2005). Multiple religious modernities: A new approach to contemporary religiosity. In E. Ben-Rafael & Y. Sternberg (Eds.), *Comparing modernities: Pluralism versus homogeneity* (pp. 327–338). Leiden & Boston: Brill.
- Hirschkind, C. (2006). *The ethical soundscape: Cassette sermons and Islamic counterpublics*. New York: Columbia University Press.
- Hollinger, R. (1994). *Postmodernism and the social sciences: A thematic approach*. Thousand Oaks: Sage.
- Lambert, Y. (1999). Religion in modernity as a new axial age: Secularization or new religious form? *Sociology of Religion*, 60(3), 303–333.
- Lash, S. (1999). *Another modernity: A different rationality*. Oxford: Blackwell.
- Leon, N. (2008). Zikui Harabim: Ovadia Yosef's approach toward religious activism and his place in the Haredi movement within Mizrahi Jewry. *Studies in Contemporary Jewry*, 22, 150–168.
- (2011). The political use of the Teshuva cassette culture in Israel. *Contemporary Jewry*, 31(2), 91–106.
- (forthcoming). The religious career opportunities of a lay preacher: A study of folk preaching in the Haredi Teshuva movement. In M. Hatina & D. Efrat (Eds.), *Religious knowledge, authority and charisma in Islam with a Jewish perspective*. Washington: University of Washington Press.
- Mak, L. F. (2002). *Islamization in Southeast Asia*. Taipei: Asia-Pacific Research Program, Academia Sinica.
- Martin, D. (1990). *Tongues of the fire: The explosion of protestantism in Latin America*. Oxford: Blackwell.
- (2002). *Pentecostalism: The world their parish*. Oxford: Blackwell.
- Marty, M. E. & Appleby, R. S. (Eds.) (1991). *Fundamentalisms observed*. Chicago: University of Chicago Press.
- (Eds.) (1994). *Accounting for fundamentalism: The dynamic character of movements*. Chicago: University of Chicago Press.
- Neuman, Y. & Levi, M. (2003). Blood and chocolate: A rhetorical approach to fear appeal. *Journal of Language and Social Psychology*, 29, 29–46.
- Neuman, Y., Lurie, Y. & Rosenthal, M. (2001). A watermelon without seeds: A case study in rhetorical rationality. *Text*, 21(4), 543–565.
- Noll, M. A. (2001). *American evangelical Christianity: An introduction*. Oxford: Blackwell.
- Robbins, J. (2003). On the paradoxes of global pentecostalism and the perils of continuity thinking. *Religion*, 33, 221–231.
- (2004). The globalization of pentecostal and charismatic Christianity. *Annual Review of Anthropology*, 33, 117–143.

- (2007). Continuity thinking and the problem of Christian culture: Belief, time, and the anthropology of Christianity. *Current Anthropology*, 84(1), 5–17.
- Roy, O. (2004). *Globalized Islam: The search for a new Ummah*. New York: Columbia University Press.
- Sharabi, A. (2012). “Teshuvah Baskets” in the Israeli Teshuvah market. *Culture and Religion*, 13(3), 273–293.
- (forthcoming). “Boundary work” in religious revival movements: The case of “Teshuva movement” in Israel. *Ethnography*.
- Sharabi, A. & Guzman-Carmeli, S. (forthcoming). The Teshuva bargain: Ritual healing performances at Rabbi Amnon Yitzchak’s rallies. *Journal of Ritual Studies*.
- Sherkat, D. E. & Ellison, C. G. (1999). Recent developments and current controversies in the sociology of religion. *Annual Review of Sociology*, 25, 363–394.
- Sinha, V. (1999). Constituting and reconstituting the religious domain in the modern nation-state of Singapore. In K. W. Kwok, C. G. Kwa, L. Wong & B. Yeoh (Eds.), *Our place in time: Exploring heritage and memory in Singapore* (pp. 76–95). Singapore: Singapore Heritage Society.
- Stark, R. (2009). Economics of religion. In R. A. Segal (Ed.), *The Blackwell companion to the study of religion* (pp. 47–67). Oxford: Blackwell.
- Stark, R. & Finke, R. (2000). *Acts of faith: Explaining the human side of religion*. Berkeley: University of California Press.
- Swidler, A. (1973). The concept of rationality in the work of Max Weber. *Sociological Inquiry*, 43(1), 35–42.
- Tong, C. K. (2007). *Rationalizing religion: Religious conversion, revivalism and competition in Singapore society*. Leiden & Boston: Brill.
- Weber, M. (1968). *Economy and society: An outline of interpretive sociology* (G. Roth & C. Wittich, Eds.). New York: Bedminster Press.
- Wittrock, B. (2000). Modernity: One, none or many? European origins and modernity as a global condition. *Daedalus*, 129(1), 31–60.
- Wuthnow, R. (1998). *After heaven: Spirituality in America since the 1950s*. Berkeley: University of California Press.