

ורד מור

הגישות השונות להמרת דת**ראשי-פרקים**

- א. הגישות התיאולוגיות
 - 1. הנצרות
 - 2. היהדות
 - 3. השוואת הגישות התיאולוגיות
- ב. התפיסה הפסיכולוגית של תהליך המרת הדת
 - 1. הגישה הפסיכואנליטית
 - 2. הגישה החומניסטית
 - 3. הגישה החברתית-קוגניטיבית
- ג. התפיסה הסוציולוגית-הוליסטית של תהליך המרת הדת
 - ד. מודלים של המרה
 - 1. מודל סוגי ההמרה
 - 2. מודל השלבים
 - ה. הקטליזטורים להמרה
 - 1. משבר
 - 2. חוויות מיסטיות
 - 3. תחושת חוסר שביעות רצון מהחיים
 - 4. משברים ותמריצים חיצוניים
- ו. האינדיבידואל והכלל בעיניים פסיכולוגיות ובעיניים תיאולוגיות
 - ז. סיכום
 - ח. מקורות



בהמרת דת ממיר אדם את ישותו הקודמת בצורה חדשה, משנה את מהלך חייו באופן רדיקלי, ועובר טרנספורמציה רוחנית. כל תיאוריה וכל דיסציפלינה (פסיכולוגית, סוציולוגית, אנתרופולוגית או תיאולוגית) מנסה בדרכה להסביר את המושג 'המרת דת'. אצל כל אדם קיים רעב למציאת משמעות בחייו, להתחדשות, לאתבה ולהתחלות חדשות. המרת דת משביעה רעב זה, שביסודו הוא אוניברסלי ונחלת הכלל.

שתי גישות הן לבחינת ההמרה: הגישה התיאולוגית, אשר בה שונה תפיסת היהדות מזו של הנצרות; וגישת מדעי החברה לסוגיהם – הפסיכולוגיה והסוציולוגיה.

א. הגישות התיאולוגיות

הגישות התיאולוגיות טוענות שהמרה אמיתית נובעת מהכרה דתית, והגורם הדומיננטי בתהליך ההמרה הוא הקשר שבין האל לאדם. כל שאר הגורמים הם שוליים לדעת בעלי גישה זו. לדעתם סיבת ההמרה היא חיפוש

משמעות ומטרה, וכיון שרק הדת יכולה לספק מענה לכך, ממילא התוצאה היא המרת דת.

נוק (1933) טוען שעפ"י הזוקטרינות הדתיות (הנצרות, היהדות והאיסלם) ההמרה צריכה להיות מושלמת, מוחלטת ורדיקלית בעוד שלפי הגישות שאינן תיאולוגיות ההמרה היא רק תוספת לחייו של האדם ולכן אינה מושלמת.

1. הנצרות

ג'יימס (1969) מגדיר את חווית ההמרה, ע"פ התפיסה הנוצרית, כ"היפוך לב האדם, היוולדות מחדש, זכיה לחסד ממעל." לדבריו, לעתים קרובות נובעת ההמרה מהתרגשות רבה או מתוך בלבול חושים. ככל שהפער גדול יותר בין העבר לבין ההווה כך ההמרה היא בעלת משמעות חשובה יותר. התיאור דלהלן ממחיש זאת:

נדמה היה לי כי ראיתי את הגואל באמונה, בצלם אדם, במשך רגע אחד, עומד בפישוט זרועות, כאילו אומר לי: בוא אלי! ממחרת היום גלתי ברעדה ומיד לאחר מזה הייתי באושר גדול כל כך שאמרתי אל ליבי כי רוצה אני למות. העולם הזה שוב לא תפס כל מקום באהבתי. תשוקה עזה היתה בי שכל בני אדם ירגישו בהרגשתי, רציתי שיאהבו את אלוהים אתבה עליונה....

לפתע פתאום באחד הימים חשתי כמין שערי הוד וגדולה נפתחו לפני נפשי, הרגשתי את עצמי כאילו בעולם חדש אני נמצא וכל אשר מסביבי כולו נשתנה וקיבל מראה אחר ושונה ממה שהיה לו קודם, אותה שעה נפתחה לפני הדרך לגאולה....

התפללתי לאלוהים שיציל אותי ובאותו רגע שהפקדתי את עצמי בידו, לעשות בי הטוב בעיניו ושהסכמתי בליבי כי ישלוט בי אלוקים כרצונו – פרצה לתוך נפשי האהבה הגואלת לבושה בפסוקים רבים מכתבי הקודש, נפשי כמו נמוגה בי מרב אתבה.

בשיאו של התהליך נראה האדם בעיני עצמו כמסתכל פסיבי על אירוע המושפע על ידי כח עליון חיצוני. בעלי הדתות יכנו כח זה בשם 'רוח אלקים'. לדעתם, כל תיאור פסיכולוגי נותן רק תיאור כללי של המתרחש, אך אינו עולה לעומקו של התהליך.

2. היהדות

לפי ההלכה היהודית נוכרי יכול להיעשות יהודי רק באמצעות תהליך מורכב – גיור – שרק בעקבותיו חל עליו מכלול חובותיו של יהודי והוא יכול לבוא בקשרי נישואין עם בת ישראל. הגיור הוא תהליך חד-כיווני, שאין ממנו דרך חזרה. ההלכה תמשיך לראות במתגייר יהודי, גם אם יטוש את יהדותו. מכאן ואילך צאצאיו הם יהודים לכל דבר, אף נגד רצונם, וכדברי ההלכה: "ישראל מומר שקידש – קידושיו קדושין גמורים."

בגיור מביע הנוכרי את רצונו להצטרף לקולקטיב היהודי. מכאן ואילך הוא מצטרף הן לדת ישראל והן לעם ישראל. מה משני אלה קודם? יש המקדימים את ההצטרפות לתורה, קודם להשתייכות המתגייר לאתנוס היהודי. זאת מתוך ההנחה ש"אין אומתנו אומה אלא בתורתיה" (רב סעדיה גאון), וממילא לא תיתכן הצטרפות לעם ללא קבלת קודמת של התורה ומצוותיה. מאידך גיסא יש טוענים שאלמלא היה המתגייר נחשב כבר לאחד מישראל, לא היתה ברית סיני חלה עליו, כיון שברית זו מחייבת רק את אלה שעמדו במעמד הר סיני.

שלוש הפעולות הנדרשות מהמתגייר – מילה, טבילה וקבלת מצוות – מעבירות את הנוכרי מיידית מדתו הקודמת אל היהדות, ללא כל הויית ביניים, וזאת בתנאי שהמעבר ייעשה מרצונו החופשי של המתגייר. אכן, קיים מצב של "יהודי למחצה", והוא העבד הכנעני החייב רק בחלק מהמצוות (כל מצוות לא-תעשה, ומתוך מצוות העשה רק אלה שהזמן גרמן), אך למצב זה מגיע אדם בדרך כלל נגד רצונו, ובמאמרנו זה אנו דנים אך ורק בהמרה מרצון. **בתוך התהליך עצמו גם כן אין מצב ביניים: למשל, בין המילה לבין הטבילה לא נחשב המתגייר לאחר שיצא מכלל גוי וטרם נכנס לכלל ישראל.**

רוב הפוסקים רואים בקבלת עול המצוות את עיקרו של התהליך, בעוד שהמילה והגרות נחשבים כמעשים פורמליים הנחוצים לסיום התהליך. קבלת המצוות צריכה להיעשות מרצון חופשי, וגם המניעים לכך צריכים להיות טהורים, ולמשל, לא לשם השגת בן/בת זוג. בכל זאת מבוצעים בדורות האחרונים גיורים של בן/בת זוג של בת/בן ישראל. הר"ש קלוגר (שו"ת טוב טעם ודעת מהדו"ק סי' רל; מובא אצל זוהר ושגיא, עמ' 45) ביאר זאת בכך שעצם העובדה שבת הזוג הנכרייה הסכימה לגיור מוכיחה שלא הייתה לה מחויבות עמוקה לדתה, שאילו כן הייתה גורמת לתהליך הפוך,

שבעלה ישתמד. לדבריו, גיור כזה הוא "לשם שמים", כיון שהמתגיירת העדיפה את השתייכותה לקולקטיב היהודי על פני השתייכות לקולקטיב אחר. וכך ביאר גם הרב מטלון (שו"ת עבודת השם אה"ע סי' ד; מובא אצל זוהר שגיא, עמ' 47), שנוכרית המתגיירת, גם אם היא חיה כבר עם היהודי, כיון שאין לה שום תועלת אישית מכך שהיא תתגייר ניתן להסביר את כוונתה "לשם שמים". לשיטות אלו המושג "לשם שמים" הוא מושג משלים למושג "לשם אישי", והמטרה החומרית אינה גורעת מהיעד הרוחני המושג בצידה.

אכן, יש גישות בהלכה המתנגדות לכך, ולדעת אלה צריך הרצון לגיור לבוא אך ורק ממניעים דתיים, וכל מניע אחר פוגם בטהרתו של מניע זה. ועדיין, לכל הדעות – גם לראשונה – עיקרו של הגיור וליבו הוא "לשם שמים" שבו. אבל יש שראו בתנאי זה, שיהיה הגיור "לשם שמים" בבחינת בלם בלבד, להבטחה שהמתגייר לא ישוב עוד לאמונתו הקודמת. דרישה זו היא אפוא פונקציונלית בלבד, ומכאן קביעתו של הרב ש"ה שיק (תשובות רשב"ן אה"ע סי' לו; מובא אצל זוהר ושגיא, עמ' 55): "בזמנינו, שאין דבוקים הנכרים בעבודת אלילים ... בודאי אין לחוש שתשוב לעבודת אלילים ולאמונתה שנולדה בה, כי נפשה דבוקה בבעלה ובבנים שיהיו ישראלים." הנחה היא שמי שחי בקרב הקולקטיב היהודי, סופו להיות חלק ממנו, ואין צורך אפוא לוודא שהגיור הוא מתוך מניע דתי.

3. השוואת הגישות התיאולוגיות

התיאולוגיה הנוצרית מדגישה את הפסיביות של הממיר את דתו, ש"זכה לחסד ממעל" (גיימס, 1969). לפי הנצרות נחתה על הממיר פתאום "רוח אלהים", ואילו היהדות מדגישה את הצורך ברצונו האקטיבי של המתגייר, ובתהליך יש מקום בכורה לרצון החופשי לשנות את הזהות, היינו: קבלת מצוות.

רוטנברג (1987) טוען שעפ"י היהדות, יכול אדם להתנער מעברו ולתקנו, בעוד שלפי הנצרות שהעבר השלילי הינו חלק אינטגרלי מסבלו של האדם בעולם, סבל מ"החטא הקדמון", כך שאם ירצה האדם להשתנות, הדרך היחידה שפתוחה בפניו היא המרת דתו המקורית בדת אחרת. בשעה שהממיר לנצרות עשוי לומר "העבר שלי מת עכשיו" או "נולדתי מחדש", יאמר הממיר ליהדות: "עכשיו אני מבין את משמעות העבר שלי", "חזרתי הביתה". החמרה הנוצרית הינה חלק מתהליך התקדמות בצורה ליניארית,

כי שלילת העבר מוליכה להחלפתה על ידי דת חדשה. לעומת זאת הגיור נתפס במונחים מעגליים, לפיהם חוזר האדם אל עברו.

מכיוון שהגישה הנוצרית המושרשת ברעיון "החטא הקדמון" אינה מאפשרת לשוב ולתקן את העבר האישי על ידי מתן פירוש מחדש לביוגרפיה כושלת, הדרך היחידה הפתוחה בפני אדם שהתחנך בסביבה נוצרית והשולל את עברו היא רק המרה, החלפה ומעבר לקבוצה, כת או דת אחרת. לעומת זאת ביהדות בא בחשבון שיקום ביוגרפי.

אביעז (1983) מדגישה שהתחושה של השיבה הביתה למקורות היא אולי המרכיב היהודי ביותר של תהליך התשובה והוא המייחד אותה מתופעות אחרות של המרה. לוטנברג (1987) מציין שאכן יש ביהדות תפיסה שהגיור הינו חזרתם ליהדות של אלו שעמדו יחד עם כל ישראל במעמד הר סיני, וכדברי הגמרא בשבת קמו, א, שמולותיהם של הגרים היו נוכחים בהר סיני, ולפי זה הגיור הוא בבחינת סגירת המעגל.

ב. התפיסה הפסיכולוגית של תהליך המרת הדת

הגישות הפסיכולוגיות שמות דגש על התהליך הנפשי שעובר על האדם הממיר את דתו. ההמרה מוגדרת כתהליך דינמי של שינוי - אצל חלק מהממירים השינוי הוא רדיקלי ופתאומי, ואצל חלקם הוא עדין יותר והדרגתי. הפסיכולוגים מדגישים כי ההמרה הינה תהליך ולא מאורע ספציפי. אולי המילה *converting* מתאימה יותר כדי להמחיש את התופעה מאשר המלה *conversion*, המבטאת תופעה סטטית. משום כך מתאימה המלה 'תהליך' יותר מאשר 'אירוע'. לדעתם, רק לעתים רחוקות תהיה ההמרה תופעה של בין-לילה. על כל פנים הנושא המעניין את הפסיכולוגים הוא אלו שינויים חלים במחשבותיו של הממיר דתו, מה הן רגשותיו, ומהי רמת המודעות שלו למתרחש. את החוויות המדווחות על ידי הממירים יתרגמו הם למונחים המשמשים את מדע הפסיכולוגיה בעת פתרון של בעיות אישיות. קיימות אפילו גישות (בעיקר מבין הפסיכואנליטיקאים) המתארות את ההמרה כסוג של הפרעה נפשית. אחרות (ההומניסטים) רואות בהמרה תהליך טבעי של צמיחה.

בקרב הפסיכולוגים ניתן להבחין בין 3 גישות עיקריות: הפסיכואנליטית, ההומניסטית והחברתית-קוגניטיבית. הגישה הפסיכואנליטית מתמקדת בדינמיקה הפנימית-רגשית אצל הממיר, בעיקר על רקע יחסי הורה-ילד, ומייצגיה הם: גיימס (1969), אולמן (1982) ואליסון (1966). הגישה

ההומניסטי מדגישה את העובדה שהצורך האנושי במציאת משמעות הינו טבעי ו"בריא", ובאמצעות ההמרה מגיע האדם להבנה אישית מעמיקה ומצמיחה. כך טוענים אגרד (1991) וקון (1986). **הגישה החברתית-קוגניטיבית** בודקת את ההשפעות האינטלקטואליות והבין-אישיות על פרטים ועל קבוצות. גישה זו טוענת שלמרות שההמרה היא תהליך אישי ופנימי, הרי שלסביבה החברתית יש השפעה על אופי ההמרה ועל עיצובה. בעלי גישה זו הם: פיט (1991), היידר (1946), גרטל ושנון (1985), קריסטין לו (1991) וסקובי (1975).

רוב הספרות הפסיכולוגית החוקרת את המוטיבציה להמרה הינה **פסיכואנליטית** בגישתה, וככזאת היא מדגישה שהצורך בהמרת הדת נובע מנקודת מוצא של **משבר**, תחושות של חולשה נפשית והתמוטטות המתבטאות בפחד, בדידות ודפרסיה. על פי גישה זו, ההמרה משמשת כמכניזם היכול לפתור קונפליקטים פסיכולוגיים.

לעומתם ידגישו הפסיכולוגים **ההומניסטים והאקזיסטנציאליים** את העובדה שהאדם ביסודו הוא רוחני, בעל רצון לצמוח, ללמוד, להתפתח ולהבשיל. פסיכולוגים אלה אינם רואים את הממירים כקורבנות פסיביים, אלא כאנשים התרים באופן אקטיבי אחר אופציות חדשות ודעות חדשות, ומטרתם להגיע לעומקים חדשים של מעורבות רגשית.

ההבדל בין הפסיכואנליטיקאים לבין ההומניסטים נעוץ בנקודות המוצא השונות שלהם: נקודת המוצא של **הפסיכואנליטיים** היא שהאנשים הם קודם כל "חולים באופן אמוציונלי". לכן הם מניחים שמצבו הפסיכולוגי של האדם פחדים, חרדות, מתח, יאוש, אשמה מצד אחד, או תקוות וחלומות מצד שני הוא הגורם המניע אותו לקראת שינוי. לפיכך, המוטיבציה הראשונית להמרה, לדעתם, הינה מציאת פתרון למצוקות אמוציונליות. לעומת זאת **ההומניסטים** מניחים שהאנשים הינם "בריאים ביסודם", ורואים בהמרה אקט של חקירה אינטלקטואלית, רוחנית, בעלת טרנספורמציה רגשית במטרה לצמוח.

1. הגישה הפסיכואנליטית

גיימס (1969) שהוזכר לעיל בגישתו התיאולוגית, מסביר גם את הפן הפסיכולוגי של ההמרה, וטוען שיש "לחפש" את המניעים לשינוי זה אך ורק בחלק הבלתי מודע של האדם.

אולמן (1982) חקרה את תרומת הגורמים הקוגניטיביים והאמוציונליים בתהליכי המרה דתית. היא השוותה גורמים כמו כמות הטראומה או הקונפליקט במשפחות בחיי הממירים בזמן הילדות וההתבגרות, רמת העניין הדתי. כמו כן נבחנו גורמים אמוציונליים ביחסי הורים-ילדים, לחץ מתקופת הילדות וטראומות מגיל ההתבגרות. המחקר נעשה על 10 מתגיירים ליהדות, 10 ממירים לכנסייה הקתולית, 10 להרי קרישנא, 10 לבהאים, ו-30 איש ששימשו כקבוצת ביקורת.

היא מצאה שהנושאים העיקריים שהניעו את 40 הממירים בהשוואה לקבוצת הביקורת היו אמוציונליים. קבוצה זו התאפיינה בבעיות פרובלמטיות ביחסיהם עם אביהם, ילדות לא מאושרת ועבר הסטורי של יחסים אישיים מעוותים ומשובשים. תפיסת הממירים את הוריהם היתה שלילית ביותר, והיה אחוז גבוה של חסרון אב. הם דיווחו על אירועים טראומטיים בזמן הילדות, ותיארו את ימי ילדותם ובגרותם כמאד לא מאושרים. כמו כן דווח על לחץ אישי בשנתיים הקודמות להמרה.

התיאוריה הפסיכואנליטית מדגישה את המבוכה הרגשית הקיימת אצל האדם, ומתארת את תהליך ההמרה כתגובה הגנתית לפרץ הרגשי של השנאה האדיפלית. התגובות נגד האב האמיתי עוברות למצב של כניעה כלפי דמות אב בצורת אלהים. עפ"י גישה זו, ההמרה הדתית הינה נסיון לשלוט על אימפולסים אגרסיביים או מיניים.

אליסון (1966) מצא במחקרו שהממירים, ללא יוצא מהכלל, סבלו מהעדר אב או מאב שהיה חולה או אלכוהוליסט, בעוד שאלו שלא המירו באו ממשפחות "בריאות". הוא טען שתהליך ההמרה אצל צעירים אלו היה הסתגלותי, והתוצאה היתה שהם יכלו לעבור ממצב של תלות באם למצב של קשר והזדהות עם דמות אב חזק - אלהים. מחקרו זה של אליסון הוא אחד ממעט המחקרים הפסיכואנליטיים שרואה את האלמנט האדפטיבי של ההמרה כחיובי.

ודאי שתפיסה פסיכואנליטית זו אינה עולה בקנה אחד עם התפיסה התיאולוגית. זו הראשונה רואה במוקד את הקשרים הבין-אישיים, ואילו האחרונה מדגישה אינדיבידואליות רוחנית ודתית.

2. הגישה ההומניסטית

ג' אגרד (1991) טוען שהמרה במשמעותה הדתית כרוכה בשינוי באמונה וביחסיו האישיים של האדם עם האל. זוהי חוויה אישית אשר בה הדת היא

האוריינטציה, הביטוי החיצוני לתהליך הפנימי שעובר האדם. לא המסר הדתי הוא הנושא המרכזי בשינוי הדתי אלא הצורך המוכר לקוד חדש. המרה דתית לדעתו כרוכה בשינוי ביחסו האישי של האדם לאלוהיו, לאו דווקא במובן הדתי אלא כתהליך של פענוח האקזיסטנציה, הקוסמולוגיה. לפיכך, המרה יכולה להתרחש כאשר האדם נמצא בקונפליקט בין שתי אידיאולוגיות האמורות לפענח עבורו את האקזיסטנציה. כאשר אידיאולוגיה אחת משמעותית יותר עבורו מבחינת השקפת עולם, הוא ישאף להמיר את דתו, ותוצאת ההמרה תהיה שינוי בהשקפתו הדתית של האדם.

אגוד טוען שהרבה דתות הינן משעממות, לא אטרקטיביות והן אינן "מדברות" אל האמת הפנימית של האדם. אחת מהסיבות לכשלון הוא חוסר הדאגה והמודעות לצורך של האדם במשמעות בחייו. לדעתו, השינוי הדתי בשנות ה-2000 שם דגש, לא על התוכן של הדתות, אלא על הצורך לקוד חדש. הממירים אינם רואים זאת כשאלה של אמונה, אלא כשאלה של השקפת עולם חדשה, ולכן אין להמרה משמעות מבחינה דתית. לדעתו, נוצרים שהמירו לבודהיזם, לא עשו זאת מתוך שאיפה להיות בודהיסטים. הם אפילו שואפים להישאר נוצרים ולהיקרא בשם הנוצרי, ולדעתם אף יהיו נוצרים טובים יותר כשיקבלו את השקפת העולם החדשה. כלומר: התוכן של השינוי הדתי הוא שינוי אך ורק בהשקפת העולם.

אכן, הדתות האוריינטליות נראות כמיישמות זאת, בשל נקודת המבט הקוסמולוגית שלהן על העולם. זוהי מערכת מקיפה של סימבולים שנותנת מסגרת ומשמעות לקיום, לאו דווקא באופן דתי. משום כך - מדגיש אגוד - אנשים מחפשים בשינוי הדת את הקוד החדש להבין את עצמם ואת העולם. למרות שלעיתים הקודים עלולים להיות מעוותים, עדיין הם טובים יותר מאשר הדיסאוריינטציה והמבוכה במצב של חוסר כוון ומשמעות.

קון (1986) הדגיש את החמיהה לטרנסדנטציה כמוטיבציה ראשונית להמרה. לדעתו, האדם עובר סדרה של שלבים התפתחותיים, שבהם הוא שואף להתפתח ולהבשיל קוגניטיבית. השאיפה לטרנסדנטציה היא הצורך הקיומי להתפתח מעבר לרמה בה נמצא האדם, ובמקרים רבים מניע צורך זה את האדם להמרה. לדעתו, ההמרה הינה תהליך אנושי ובריא, שמשלב חקירה וצמיחה.

3. הגישה החברתית-קוגניטיבית

פיט (1991) מציג את תיאורית האיזון הפסיכולוגי כתהליך שנעשה באמצעות מצבים קוגניטיביים של היחיד. תיאוריה זו מניחה שהאדם באופן טבעי שואף לעקביות ואיזון, ולכן תפיסות קוגניטיביות לא עקביות מובילות למצבים פסיכולוגיים בעיתיים. משום כך טוען היידר (1946) שכשהאיזון הקוגניטיבי מופר, האדם שואף באופן טבעי לאזנו.

גרטל ושנון (1985) מתארים את ההמרה כבחירה רציונלית להחליף ממצב לא נוח של חוסר איזון קוגניטיבי. **מורנץ (1986)** רואה בהמרה שיטה שאנשים משתמשים בה כפתרון לבעיותיהם, במיוחד בתקופות "סער ולחץ", כשהקונפליקטים מתגברים או כשהם נמצאים בדילמות.

פיט (1991) טוען, שכשאמונותיו הפרטיות של האדם מזדהות עם אמונותיו הדתיות או החברתיות אזי הוא במצב של איזון, ואינו מועמד להמרה. משום כך, אנשים ללא גישה דתית ברורה או ללא קשרים חברתיים מבוססים עשויים להמיר את דתם יותר מאשר חבריהם. לדעת פיט, כדי להגיע לאיזון, היחיד מחפש אחרי שיטה המתאימה לאידיאולוגיה שלו. כשהוא נפגש עם דת חדשה, הוא חוקר אותה, ורק אם לא יוצרו קשרים חיוביים בינו לבין חברי הקבוצה לא תתבצע ההמרה.

פיט מונה מספר גורמים להתפתחות ההמרה: דרגת המתח שהאדם נמצא בו לפני ההמרה, אי-הסכמה לאידיאולוגיה הקודמת שלו, ויצירת קשרים חברתיים חיוביים עם הקהילה החדשה.

סקובי (1973) בחסתמכו על לו סובר שקיימים שלושה סוגי המרה: המרה תת-הכרתית, המרה הדרגתית והמרה פתאומית. הראשונה מופיעה כאשר אנשים נולדים לאוריינטציה דתית מסוימת, ואינם מכירים מציאות אחרת. שתי ההמרות האחרות הדרגתית והפתאומית הינן משמעותיות יותר, לדעתו, מאשר הבלתי הכרתית. ההמרה הדרגתית היא האמיתית והיציבה מכולן, כי הממיר מפנים בהדרגה את דרכו החדשה.

לפי כל התיאוריות המצויינות לעיל, יכול הפרט להשיג באמצעות ההמרה תחושות חיוביות. הקשר לקהילה מעניק לו תחושת שייכות אופטימית. החיבור לקבוצה ולערכיה הפילוסופיים טומן בחובו אמון, הדרכה, נאמנות ומסגרת פעולה. המעורבות במערכות של מיתוסים ומנהגים מספקים לחיים סדר ומשמעות.

ג. התפיסה הסוציולוגית-הוליסטית של תהליך המרת הדת

הגישות הסוציולוגיות הינן במהותן גישות הוליסטיות משום שהן בוחנות את תהליך ההמרה באופן נרחב על רקע תרבותי, חברתי, אישי, מערכתי ודת. לפי גישות אלה ההמרה חייבת להיחקר על כל עושרה ומורכבותה, בדיסיפלינות של אנתרופולוגיה, סוציולוגיה, פסיכולוגיה ולימודי דת, וצריכה להתחשב במצבים פוליטיים, כלכליים וביולוגיים. לכל אחד מהמרכיבים הללו משקל שונה בכל המרה לכשעצמה.

יש הנוטים לראות בהמרה תוצאה של כוחות המעוצבים ע"י תהליכים חברתיים. אלה מתמקדים בשני אספקטים עיקריים:

א. **האספקט התרבותי.** התרבות מעצבת את הפרט, את הקבוצה ואת החברה. היא בונה את האטמוספירה האינטלקטואלית, המורלית והרוחנית של כל גוף מהנוכחים לעיל באמצעות טקסים דתיים, מיתוסים וסמלים היוצרים מסגרת לחיים (לא תמיד באופן מודע). הם בוחנים מערכות התנהגות כמו טקסים, מנהגים, מיתוסים וסמלים בתרבויות השונות ובודקים את השפעתן על ההמרה.

ב. **האספקט החברתי.** הסוציולוגים בוחנים אספקטים חברתיים שעל פיהם מתרחשת ההמרה, כגון: יחסים משמעותיים של ממירים פוטנציאליים בינם לבין עצמם; מאפייני האינטראקציות בין הממירים לבין הקבוצה שאליה הם רוצים להשתייך הן ביחסים שבפועל והן בציפיות מאת הקבוצה החדשה.

כיוון שנטיותיה של הגישה הסוציולוגית היא הוליסטית, הרי שכוללת היא גם את בחינת התופעה מן הצד הפסיכולוגי וכן התיאולוגי, שהרי גם אלה קיימים בהקשר הכללי ובמכלול.

הגישה הסוציולוגית מניחה כי:

א. ההמרה היא קונטקסטואלית ולכן משפיעה ומושפעת ע"י מטריצה של יחסים, ציפיות וסיטואציות.

ב. ההמרה היא תהליך המתרחש **לאורך זמן**.

ג. הגורמים בתהליך ההמרה מוכפלים, אינטראקטיביים, ומצטברים. אין סיבה אחת להמרה, התהליך אינו אחד ותוצאות ההמרה גם הן מגוונות.

בינברידג' (1982) בתארו את הסוציולוגיה של ההמרה מציין שתי

תיאוריות: תאורית המתח ותיאורית השפעה החברתית.

תיאוריית המתח פותחה בעקבות מחקרם המשותף של סטרק ובינברידג' (1985), ועל פיה אנשים מצטרפים לדת מסוימת על מנת לספק צרכים קונבנציונליים ובסיסיים. ההנחה היא שעצם הפניה לדת מקורה במחסור, שיכול להיות אובייקטיבי או סובייקטיבי, רגשי או חומרי. הקובע את "עוצמתו" הוא הרגשתו האישית של כל אדם לגבי מחסורו. כשחש אדם שאין הוא יכול למלא את מחסורו, הוא עשוי לפנות לדת או להשקפת עולם טרנסדנטית, לאמץ אידיאולוגיה שונה על החיים ולהפוך את מחסורו ליתרון על-טבעי, בבחינת: "בשמים הכל שווים". לדעת בינברידג', לתחושת מחסור יחסי-סובייקטיבי יש קשר להתקרבות לדת.

במקרים רבים המרה דתית היא שינוי תפיסה אידיאולוגית, בלי כל התחייבות לשינוי ברגש או בהתנהגות. הממיר מתחיל בקבלת חברות, מפנים מנהגים חדשים ואורח חיים שונה במשך תקופה ארוכה, ורק אח"כ מרגיש בשינוי הפנימי שחל בו.

תיאוריית ההשפעה החברתית פותחה על ידי סותרלנד (1973), והיא טוענת שאינדיבידואלים יתנהגו בדרך קונבנציונלית כל זמן שהם חשים שייכות וקשר חברתי חזק. קשר זה בא לידי ביטוי בקשרים עם אנשים אחרים, בקריירה, בפעילויות חברתיות ועוד. פרטים שחשורים קשרים אלה יהיו חופשיים לעשות נסיונות חדשים. לפיכך, לדעתו, הממירים הפוטנציאליים הם בעלי קשרים רופפים עם עברם. הדבר נובע מסיבות שונות, כגון: גירושין ונישואים חדשים. לדעת סותרלנד, כדי שתתקיים המרה, צריכים להתקיים שני התנאים הבאים:

- א. חסך בקשרים חברתיים עם תרבות ה"אס". אדם יצטרף לקבוצה דתית חדשה רק אם אין לו קשרים הדוקים עם הקבוצה הקודמת שלו.
 - ב. פיתוח קשרים חזקים ובעלי משמעות עם אנשים בקהילה החדשה. משום כך ניתן למצוא אנשים בודדים הנמשכים לקהילה חדשה על מנת לחוש שייכות, או המרה כדי להינשא לבן זוג החבר בקהילה. אתאיסטים יהיו בעלי נייודות גדולה יותר מאשר אנשים הקשורים לדתם.
- לופלנד וסטרק (1981) מחזקים תיאוריות אלה, וטוענים שכדי שתתבצע המרה, על האדם לעבור תסכולים חזקים וקשים, שאותם ירצה לפתור באמצעות הדת.

ד. מודלים של המרה

1. מודל סוגי ההמרה

לופלנד וסקונבד (1981) מתארים ששה סוגי המרה: אינטלקטואלית, מיסטית, חוויתית, רגשית, דתית והמרה בעקבות התעוררות פנימית, או בכפייה.

בהמרה **אינטלקטואלית** האדם חוקר ומברר, מחפש ידע לגבי דת ולגבי נושאים רוחניים באמצעות ספרים, טלביזיה, מאמרים, הרצאות ובכל מדיה אפשרית. המרה **מיסטית** מאופיינת בהתפרצויות פתאומיות וטראומטיות של התגלויות פנימיות שנגרמות על ידי חזיונות, קולות או התנסויות פרא-נורמליות אחרות. המרה **חוויתית** מאופיינת יותר למאה ה-20 בשל השחרור והקלות היחסית הקיימת להשגת חוויות דתיות. היא כוללת חקירה אובייקטיבית של גישות דתיות. לממיר הפוטנציאלי יש מנטליות של "הראה לי" (show me mentality) - רצון לשמוע ולבדוק אם הדת החדשה מתאימה לו ומה הוא מקבל מזה. הרבה קבוצות מעודדות סגנון זה. בהמרה **רגשית** בולטים הקשרים הבין-אישיים, שבעקבותיהם עובר אדם ממצב של חוסר התחייבות דתית אל מעורבות דתית, וזאת בשל הרצון האנושי להיות נאהב, ליצור אמון ולקבל אישור מקבוצה וממנהיגיה.

המרה בעקבות התעוררות פנימית או בעקבות הטפות דת הינה פחות מצויה במאה ה-20 מאשר במאה ה-19, אך עדיין סגנון זה משפיע מאד על דעת הקהל. הטפות מעוררות אנשים מבחינה רגשית, וגורמות להם לשנות התנהגות. עוד נדירה יותר כיום היא ההמרה הכפייתית. לופלנד וסקונבד מאמינים שנדיר למצוא בימינו אדם שבשל מחסור במזון ובשינה לא יוכל להתנגד ללחץ של אידיאולוגיה מסוימת ויקבל את מרותה של הקבוצה בעל כורחו.

מעצם מניית סוגי ההמרה למדנו, שהמרה אינה תהליך אוניברסלי חד-משמעי.

2. מודל השלבים

בעקבות לופלנד וסקונבד (1981) פיתח **לואיס רמבו (1993)** את מודל השלבים, בטענו שההמרה היא תהליך של **שינוי לאורך זמן**, שיש בו רצף של תהליכים. כל שלב עומד לעצמו, ונמשך זמן. לכל שלב יש קבוצה של נושאים,

תבניות ותהליכים המאפיינים אותו. במודל זה סידרה של אלמנטים אינטראקטיביים ומצטברים במשך הזמן, כמודגם להלן:

1. קונטקסט < 2. משבר < 3. חקירה < 4. מפגש < 5. אינטראקציה < 6. התחייבות לדעת רמבו (1993) כל המרה תלויה בקונטקסט התרבותי הספציפי, מושפעת מגורמים פוליטיים, חברתיים, כלכליים ודתיים ומעוצבת לא רק ע"י כוחות אובייקטיביים, אלא גם ע"י המוטיבציות הפנימיות, ההתנסויות והשאיפות של הפרט. לגורמים הקונטקסטואלים הספציפיים (ערוצי תקשורת, אופציות דתיות וכו') יש השפעה ישירה על "איך" ממירים, ועל "איך" ההמרה מתרחשת. יש לדעתו להבחין בין המקרוקונטקסט לבין המיקרוקונטקסט. הראשון מתייחס לסביבה כולה וכולל אלמנטים כמו מערכות פוליטיות, ארגונים דתיים, אקולוגים וכלכליים. כוחות אלה יכולים להקל או להקשות על ההמרה. במצב זה יש לאנשים טווח אפשרויות רחב, ומכיון שפלורליזם יכול ליצור ריחוק ובלבול, עשויים אנשים לבחור לעצמם כאופציה דת חדשה, על מנת להפחית חרדות, למצוא משמעות ולהשיג תחושת שייכות.

המיקרוקונטקסט הוא העולם הקרוב של הפרט המשפחה, החברים, הקבוצה האתנית, הקהילה הדתית והשכונה. לגורמים אלה יש תפקיד חשוב ביצירת תחושת זהות ושייכות' המעצבות את מחשבותיו של האדם, רגשותיו ומעשיו.

רמבו (1993) טוען, שככל שהקבוצה פתוחה יותר להשפעות העולם הרחב (המקרוקונטקסט) גבולותיה יהיו גמישים יותר ותהיה לה פחות שליטה על הקומוניקציה ועל האיטראקציה החברתית בתוך ומחוץ לקבוצה. קבוצות שדוחות השפעות חיצוניות נוטות להפעיל לחץ רב יותר, כדי לשלוט על התהליכים הפנים חברתיים. לדוגמא: הנוצרים הפונדמנטליסטים מעוניינים לבודד את עצמם ואת הממירים הפוטנציאלים מהעולם הרע, החשוך והשטני, לדידם אופן ההמרה ידגיש את חטאי הממיר ואת עברו השפל והמסולף. בהמרה מסוג זה מכוונים את הממיר הפוטנציאלי לסגנון חיים המגביל קשרים משמעותיים עם זרים.

לעומת זאת בהמרה האינטלקטואלית, החוייתית והמיסטית, הממיר הפוטנציאלי הינו מחפש אקטיבי אחר אפשרויות חדשות ומרגיש הרבה פחות לחץ חברתי.

וולאס (1957) מציין את חשיבותם של האספקטים התרבותיים בהמרה ומכנה תהליך זה **"הניסוח מחדש של המבוך"** (mazeway reformulation). תהליך זה מתרחש כאשר הפרט מנסח את דרכו החדשה בהתאם ובהמשך לדרכו הקודמת. המבט החדש מתורגם לדיסיפלינות המתאימות, לתרבות רחבה יותר. זהו תהליך של שינוי, הנותן לאדם תחושה של תחייה מחודשת.

רמבו (1993) טוען שלקשרי **טרנספורמציה וקומוניקציה** ישנה השפעה רבה על תהליך ההמרה. ההמרה הופכת לאפשרית במקומות נגישים לטרנספורמציה, במיוחד במקומות שבהם יש השפעה צבאית או קשרי מסחר המביאים עמם אמונות דתיות, התנהגויות וסגנון חיים. השפעות צבאיות, כלכליות ופוליטיות סיפקו במהלך ההסטוריה הזדמנויות למסיון ליצור קשרים עם אוכלוסיית הילידים. במאה הזו, בעולם החדש, המקרו מאפשר השפעה חיצונית. בעולם המערבי האוירה הכללית מעודדת את הפרט לבחור בחייו האישיים, ובין השאר גם בחירה של דת.

ברגר (1969) טוען שבשל התפתחות האורבניזציה, הקומוניקציה והטכנולוגיה השקפות דתיות רבות אינן מקובלות. לדעתו, העולם המודרני משמש כ"סופרמרקט של הצעות", ועצם הידיעה על אופציות דתיות אחרות נותנת לגיטימציה למעבר לדת אחרת.

הקונטקסט לוקח בחשבון גם את הסביבה שבה חי האדם. כמובן, מי שגדל במקום נידח שונה מאדם הגר בסביבה עירונית, המעמידה בפניו מגוון של אופציות דתיות, כלכליות וחברתיות. משום כך, למשל, לבודהיסטים בהודו ולנוצרים בארה"ב יהיו מערכות שונות של סימבולים, טקסים ומיתוסים שהם יביעו בחייהם הדתיים.

בנוסף לתפקידו של הקונטקסט כמספק מטריצה סוציו-תרבותית המעצבת את המיתוסים של האדם (הטקסים, הסימבולים והאמונות), הוא גם בעל השפעה חזקה על הנגישות, הניידות וההזדמנות ליצירת קשרים בעלי השפעות דתיות חדשות. עליית הניידות בעולם המודרני הקילה למשל על המיסיונרים להגיע למקומות שונים בעלי אידיאולוגיה דתית אחרת. הדבר משפיע גם על הממיר הפוטנציאלי, כיון שהדבר מאפשר לו לעזוב את דפוסי ההתנהגות החברתית שבהם הוא מרגיש "מכווץ" ולמצוא לו אופציות חדשות.

ליפטון (1968) הכיר כפסיכיאטר את התפקיד של המקרוקונטקסט ביצירת מציאות פסיכולוגית. הוא טוען שבשל השחיקה של המסורות

התרבותיות, הקצב הגבוה של הניידות ורשתות הקומוניקציה המידיות, עליית החילון בעולם המודרני, ממילא נעשה ה"אני" פחות מוגדר, ולכן גם שביר יותר. הוא פיתח את הקונספציה של protean personality "אישיות בעלת צורות שונות" - ה"אני" המתחשל ע"י סיטואציות סוציו-תרבותיות. בשל העובדה שהקונטקסט התרבותי מטפח אפשרויות של שינוי, אנשים בקונטקסט זה חווים תנודות חזקות של זהות והגדרה עצמית. שבירות האני, שאותה מתאר ליפטון, יכולה להיות מניע משמעותי להמרה לדת, כמו: הנצרות הפונדומנטליסטית, הכנסיה המאוחדת, היהדות האורתודוקסית. במקרים אלו המרת הדת מציעה תשובות ברורות ומערכות אמונה חד משמעיות. דת כזו יכולה לדעתו, להראות בפן השלילי, כמכווצת אופציות; ואילו בפן החיובי, כממקדת ומחזקת את ה"אני" הפנימי שלו.

קושמן (1986) מדבר על ה"אני" כנרקסיסט, ריקני ורעב לאישור, היוצא למסע של מציאת אימון ומילוי החלל הפנימי שלו. זו הסיבה, לדעתו, שאנשים זקוקים למנהיגים כריזמטיים, למערכות אמונה דוגמטיות, שבאופן קפדני שולטות בסגנון החיים.

ה. הקטליזטורים להמרה

1. משבר

משבר יכול להיות המאורע הקטליסטי היוצר את הצורך בשינוי אצל האדם. בעקבות המשבר האדם מעונין להגיע לפתרון מחדש של קונפליקטים. במקרים רבים, כתוצאה מהמשבר ובעקבותיו, מתעורר אצל האדם צורך לחקירה ולחיפוש אופציות חדשות. המשבר יכול להיות דתי, פוליטי, פסיכולוגי או תרבותי במקורו. הנקודה שבה החוקרים אינם מסכימים היא: האם המשבר הוא תנאי להמרה, או שהוא מתפתח במהלך ההמרה?

היין (1970) טוענת, שתהליך ההמרה עצמו הוא היוצר את המשבר, כגון: בעקבות הקשר עם המיסיונר המשכנע את הממיר הפוטנציאלי לראות את עצמו ואת העולם במבט חדש. לעומתה טוען רמבו (1993) שרבים מהממירים הינם סוכנים אקטיביים בתהליך ההמרה שלהם.

הסוציולוגים מצביעים על אירוע דרמטי (לחץ חברתי או פוליטי) כממריץ המשבר. אך משבר יכול לבוא גם בשל משהו פחות דרמטי, כמו תגובה של

אדם לדרשה או להטפה, המביאה אותו לתהליך של חקירה עצמית וחיפוש הישועה.

קיימים שני סוגים בסיסיים של משבר בתהליך ההמרה:

- א. משבר שמעורר לשאלה ולחקירה לגבי המשמעות הבסיסית לחיים.
- ב. משבר שהוא לכאורה עדין יותר ואינו קשור ישירות להמרה, אך הוא "זה ששבר את גב הגמל" ושימש כטריגר.

נחלקו החוקרים לגבי המתח או המשבר כממריץ המרה. **סטרק ולופנד** (1977) טוענים, שמתח ומשבר הם גורמי ההמרה. אך לדעת אחרים, מתח או משבר אינם תנאי הכרחי להמרה, אם כי יכולים הם יכולים לשמש כקטליזטור לתהליך זה.

2. חוויות מיסטיות

המרה לעתים קרובות מתעוררת כתוצאה מחוויה מיסטית יוצאת דופן. **בולקלי** (1995) מגדיר חלומות המרה כחלומות הגורמים לשינוי משמעותי בזהותו ובאמונתו הדתית של האדם. חלומות מסוג זה נרשמו במסורות דתיות ותרבותיות שונות. חלומות המרה נפוצים בקונטקסטים נוצריים, בבודהיזם, באיסלם, בכתות שונות, ובתנועות תחייה ו"דתות חדשות", אך עד כה לא ניתנה תשומת לב לחלומות אלה, כי הם נראו כמזוייפים ומתייחס לחלומות ההמרה כאל חלומות שמובילים את האדם לאמונה ולצורת חיים חדשה או ליחס חדש כלפי הקדושה. לדעתו, חלומות ההמרה מקרבים את החולם לקדושה; הם משלבים אלמנטים פסיכולוגיים, תרבותיים ודתיים בצורה כזו שהחולם משתנה באופן רוחני.

רמבו (1993) טוען שהממיר מרגיש תחושה חדשה של קשר ריאלי וממשי עם האל. למרות שהפרטים שונים מחויה אחת לחברתה, לרוב מדווחים על תחושה של קשר חזק עם האל, ולא על קשר אבסטרקטי כפי שחשו קודם. במקרים רבים מרגיש הממיר, בעקבות החלום, שהוא חייב לבצע שליחות בחייו.

פסיכולוגים טוענים שפעילות החלימה עוזרת לאנשים להתגבר על משברים שונים. מחקרים מודרניים מצביעים על כך שחלומות הם תגובות ישירות למוות, למחלה, לתאונות, לאסונות, לגירושין, לאיבוד מקור פרנסה, לכשלונות וכדו'.

קרטרייט (1992) טוענת שהחלומות נותנים לנו מידע על חיי היום יום, מעוררים מצבים שאנו נוהגים להתעלם מהם או מעוניינים בהדחתם בזמן ערות. בזמן משבר, התופעה יכולה להיות חזקה יותר. כשהאדם חש חוסר בטחון עצמי ובלבול, יכול החלום לעזור לו בריפוי תחושותיו על ידי ההכוונה שהוא מספק לו. לכן חלומות המרה הם דוגמא לחלומות פתרי בעיות ומשברים.

מחקרם של קרק (1979), טדלוק (1987) ושאן (1992) הוכיח שיש קשר אמיץ בין חלומותיהם של אינדיבידואלים לבין התרבות שאליה הם שייכים. הם טוענים שלמבנה החברתי, למסורת, לשפה ולאמונה הדתית הקיימים בתרבות מסוימת יש השפעה רבה על סוג החלומות.

אוביקסייר (1981) טוען שהחלום מבטא את הקשר שבין חיפוש האמת של החולם לבין תרבותו. הממיר חולם את המיתוס לפי תיזה דתית ולפי דמויות בולטות בתרבותו, ועושה שימוש בהם כדי לעשות לעצמו בירור במאבקו הפרטי. התוצאה היא חוויה משמעותית עמוקה שמובילה להמרת דת. לדעתו, חלומות המרה לא באים מתוך ואקום, אלא עולים בהקשרים דתיים, פסיכולוגיים ותרבותיים.

חלומות בזמן משבר משלבים את האלמנטים המנוגדים והכואבים בחיי החולם, ונותנים לו תחושה חדשה של מטרה רוחנית שהוא נושא בהתעוררותו. כך, דרך החלומות מקבל האדם המתלבט והנאבק כוחות חדשים של קדושה.

3. תחושת חוסר שביעות רצון מהחיים

הממירים במקרים רבים הם אנשים המרגישים חוסר שביעות רצון מחייהם הנוכחיים, וחשים שהדרך שבה הם פועלים וחושבים אינה נכונה עבורם. כמו כן אפשר שהם חשים שכבר השיגו את כל מטרותיהם בחיים. תחושות אלה יכולות להניע את האדם לחפש אופציות חדשות או לגלות מחדש את שורשיו במסורת שבה גדל.

לא תמיד ההמרה היא על רקע של משבר, במקרים רבים היא על רקע של שאיפה לטרנסדנציה. מנקודת מבט תיאולוגית, אנשים מחפשים בחייהם משמעות במטרה לחוות את האלוהות בדרך שתעשיר ותרחיב את חייהם. במקרים אלו אנשים ממירים את דתם למרות שאין שום גילוי של משבר ה"ממשש ובא", הם פשוט רוצים "יותר". בלי קשר לסיבות, "היותר" מוגדר במונחים של דת ולכן הם נמשכים לטרנסדנציה.

הרבה אנשים ראו חזיונות דרך השימוש בסמים. במשך שנות ה-60 נעשו הסמים לאמצעי דרכו אפשר לחוות את המציאות בדרך שונה. בשל הסכנות שבכך, החלו אנשים לחפש אחר אלטרנטיבות שיספקו להם אותם מצבי תודעה.

דרך אחרת להבנת אופיו של המשבר היא להעריך את הדרך שבה המבנה התרבותי של החברה המודרנית מחפש משמעות ותחושת ערך עצמי. כפי שהוזכר לעיל, **ליפטון** (1968) ראה את "האני בעל הצורות השונות", כשהאדם מפתח לעצמו צורות שונות של הסתגלות בחברה המודרנית בעלת האלטרנטיבות הרבות. המרה דתית מציעה חוויה חדשה של טרנספורמציה היא ממקדת ומספקת לפרט יציבות בתוך הכאוס הזה.

יש שחוסר שביעות הרצון היא בתחום הדת. זוהי **הכפירה**, המשמשת אף היא כקטליזטור למשבר ולהמרה, כדברי **רמבו** (1993). תהא הסיבה אשר תהא, הרבה עוזבים אוריינטציה דתית מסוימת, נקלעים למשבר, ובכך מחדדים את שאלותיהם לגבי הדת. לעתים לא הכפירה מובילה להמרה, אלא להיפך: ההמרה דורשת דחייה של העבר.

כפירה גורמת במקרים רבים לצער, עקב ניתוק מרעיונות, מאמונות ומקשרים עם חברים ומשפחה. המרה כזו מכאיבה גם משום הניתוק מהעבר וגם בשל שהיא "זורקת" את הממירים לעתיד חדש ולא ידוע. למרות העובדה שהאופציה החדשה הינה במקרים רבים מרגשת, מכל מקום לממיר לא קל לוותר על יחסיו מהעבר ועל סגנון חייו שהוא עדיין מבחינות מסוימות חלק מזהותו המרכזית.

4. משברים ותמריצים חיצוניים

ישנם משברים הנגרמים ע"י כוחות חיצוניים. כך קרה בקולוניות שבהם שובשה ונהרסה המציאות הסוציו-תרבותית של הילידים. בדרך כלל מדובר במקומות חלשים, כמו הילידים במדבר סהרה ובדרום אמריקה, שקשה היה להם לדחוק את ההשפעה של הפולשים מאירופה. במקרים אלו נעשתה האקטיביות של המסיונרים לגורם נוסף. המסיונרים עוררו תחושה של חוסר שביעות רצון אצל הממיר הפוטנציאלי במצבו הנוכחי, והדבר גרם לו רצון לחפש אלטרנטיבות חדשות.

אקטיביות זו הינה לא רק חיצונית, אלא נובעת גם מפנימיותו של האדם. כך טוען **ריצ'רדסון** (1985) שהממירים הינם **סוכנים אקטיביים** ביצירת משמעות ובסלקציה של האופציות הדתיות. אנשים כאלו ביצעו חקירה

(quest) בתורם אחר מקסימום משמעותיות ומטרותיות בחיים. הם מעוניינים להרחיב את אופקיהם ולפתור קונפליקטים. בתנאים א-נורמלים או משבריים, החקירה הופכת להכרחית. אזי מחפשים אנשים באופן אקטיבי מקורות ומשאבים שיציעו צמיחה והתפתחות כדי למלא את החלל הפנימי שלהם, יפתרו את בעיותיהם ויעשירו את חייהם. החקירה הינה תהליך המתעצם דווקא בעיתות משבר.

דמבו (1993) טוען שהמוטיבציות להמרה הן מרובות, מורכבות וניתנות לעיצוב. למשל, כשאדם יוצר קשר עם דת מסוימת, המוטיבציות שלו להמרה יכולות להיות: יוקרה, תחושת שייכות או הטבות אחרות. לאחר תקופה של אינטראקציה, המוטיבציות יכולות "לקבל" כיוונים רוחניים ומעמיקים יותר ובעלי אוריינטציה דתית. האנשים משתנים לאורך זמן, וכך גם המוטיבציות שלהם.

אפשטיין (1985) הניח שקיימות 4 מוטיבציות בסיסיות אצל בני האדם, ופיתח סולם מוטיבציות:

1. הצורך לחוות הנאה ולמנוע כאב.
2. הצורך במערכת קונספטואלית (תפיסתית).
3. הצורך להגביר דימוי עצמי.
4. הצורך לבסס ולשמר מערכות יחסים.

משקלה של כל אחת ממוטיבציות אלה יהיה שונה אצל אנשים שונים, כשם שיהיו שונים אצל אותו אינדיבידואל בזמנים שונים ובנסיבות שונות. תנועה דתית ששמה דגש על חיי קהילה ומציעה חום וידידות, למשל, תפנה למי שמחפש יחסי קירבה משפחתיים; אדם שיש לו צורך להבין באופן מעמיק יותר את ה"אני" שלו ולבסס את השקפת עולמו, יכול לרצות להמיר דתו לתנועה דתית המספקת מערכת קונספטואלית עקבית, וכן הלאה.

דמבו (1993) מוסיף למודל של אפשטיין 2 גורמים מוטיבציוניים נוספים: כוח וטרנסדנציה. **בקפורד (1978)** מדגיש שלכוח יש משמעות רבות: שליטה, הצלחה ואף הכוח לרפא, לשנות ולתקן.

ו. האינדיבידואל והכלל בעיניים פסיכולוגיות ובעיניים תיאולוגיות

מהאמור לעיל ניתן להבחין במחלוקת שבין הפסיכולוגים (בעיקר הפסיכואנליטיים), הקובעים כי המרה נובעת מקשרים בין-אישיים ותוך-אישיים, לבין תפיסה תיאולוגית המדגישה אינדיבידואליות רוחנית דתית. הגישות התיאולוגיות להמרה (הן בנצרות והן ביהדות) מגדירות את

אישיות האדם **כמערכת פתוחה**, היכולה להיפתח למעלה, אל הרמה הרוחנית.

שתיל (1994) טוען שהנחת היסוד שלהן היא, שהאדם יכול להכין את עצמו מבחינה נפשית לקליטת שפע רוחני, השופע ומוענק ממקורו המטפיזי האין-סופי. אנרגיה חיים זו נקלטת ברמת הנשמה של הפרט, ומכלכלת את כל תפקודי האישיות לפי רמותיהם וסוגיהם. במקביל למצבי "קליטה", קיימים מצבי "פליטה" או הזרמה של האנרגיה אל מחוץ לתחומיה של אישיות היחיד. במצב הדבקות, מושך האדם את השפע האלוהי ומתמלא בו; אך בו זמנית, בפעולתו זו, הוא גם מעביר את האנרגיה הזו לאחרים, ובכך מפנה מקום לקליטה מחודשת.

לדעת התיאולוגים, "הזרמת השפע מן הרמה הרוחנית הקולטת את השכבות הנמוכות והאפילות יותר בתוככי האישיות כמוה ככוח המחלץ את ניצוצות הקדושה, הכלואים בשכבות אלו" (שתיל, 1994, עמ' 143). הביטוי המוחשי ביותר של התחשבות כמותית בין מגמה קולטת של אנרגיה חיות לבין מגמה פולטת של אנרגיה כזו באישיות, הינו ברמה המוסרית. ככלל, פעילות ומחשבה טובים מוסיפים שפע רוחני לאישיות; ולהיפך, המעשים הרעים לא רק מקלקלים את התהליך של קליטת השפע, הם אף מכלים את הכוחות החיוביים הגלומים באישיות מכבר. קונספציה זו מתבססת על תפיסת האישיות כמערכת רוחנית נפשית פתוחה יחסית, המקיימת בתדירות מסוימת את מחזור ההתחדשות והבלייה של האנרגיה הנפשית.

עפ"י **שתיל** (1994) השקפה כזאת שונה מהותית ממודל האישיות שנחשף בכל התורות הפסיכולוגיות, הטוענות שאין לאנרגיה הנפשית קיום מחוץ לתחומי אישיות היחיד. הפסיכולוגיה מגדירה את אישיות האדם **כמערכת סגורה**. בתורת הפסיכולוגיה נגזרים הדימויים בעיקרם מתוך עולם ההתנסות החושית והמיכנית: דחף, לחץ, גלישה, הדחקה, מנגנון, ויסות, מתח בין קטבים, ניטרול וכד'. ע"פ גישות אלה, המרה מתרחשת כאשר אותה אנרגיה פסיכית מנותבת, **מומרת** לכיוון דתי-רוחני, כשהכל נשאר בתחומה של האישיות, כמערכת סגורה. זו הסיבה, שלדעת הפסיכולוגים מניעי ההמרה הם ברובם על רקע של אי איזון פסיכולוגי בנפש האדם. לדעתם, ההמרה הינה בריחה מאימה בשל שאלות קיום חסרות מענה; כאשר מגיעים למצבי יאוש, הדת מספקת תמיכה והאדם נשען עליה לחלוטין.

לעומת זאת, בגישה האמונית-דתית שאול חלק ניכר מהדימויים מעולם הטבע האורגני: אילן, ענף, שורשים, יניקה, צמיחה, פוריות, שפע וכד'. בגישה זו משמעותה של ההמרה תהיה התחברות אל השפע העליון (כמערכת פתוחה), כשאותה כמיהה לטרנסדנציה מוגדרת על ידי התיאולוגים כצורך גבוה של האדם. לדעתם, ההמרה מבטאת את הצורך להתפתח מעבר לרמה בה נמצא האדם, ולכן זהו תהליך אנושי ובריא שמשלב חקירה וצמיחה. לדעת התיאולוגים, אין זו בריחה אלא תהליך טבעי של האדם לצורך מימוש העצמי (אמנם, כך סבורה גם הגישה ההומניסטית בפסיכולוגיה, בשונה מגישות אחרות).

שוני בסיסי זה בין הגישות התיאולוגיות והגישות הפסיכולוגיות (בעיקר הפסיכואנליטיות) גורם לכך שאותה התנסות אנושית מתבטאת באופן שונה בכל אחת מהן: בפסיכולוגיה - האישיות קורסת תחת הלחץ; בגישות התיאולוגיות - האישיות מצטמקת עקב ריחוקה ממקור השפע. בפסיכולוגיה - לחץ משאלות היצר מאיים לפרוץ את מנגנוני ההגנה; עפ"י התיאולוגיה - המחשבות הרעות מאיימות לגזול את כוחות הקדושה.

בתפיסה היהודית, בניגוד לפסיכולוגיה, נתפסת הנשמה מבחינת המבנה שלה, מצבה ותהליכה, לאורגניזם הזקוק להזנה ולתוספת של אנרגיה. בפסיכולוגיה האישיות נדירה המטפורה האורגנית, מכיוון שאין מקבלים כאפשרית זרימה של האנרגיה הנפשית מחוץ לתחומי האישיות הפרטית. בקונספציה הדתית מוגדר השפע הטרנסדנטי תמיד כבעל מטען ערכי חיובי. "הוא טעון במשמעות הרוחנית המרוכזת של ה'טוב', מתת עליון, עובר צמצום, המחליש את עוצמתו, כדי שיוכל להיקלט ולהיות יסוד קונסטרוקטיבי ובלתי הרסני באישיות הקולטת ולהזין את הפונקציות האנושיות" (שם, עמ' 144).

בפסיכולוגיה האישיות נתפסת האנרגיה הנפשית בדרך כלל כניטרלית מבחינת מטענה הערכי, כשהפעילות התודעתית ממלאת תפקיד מרכזי ביותר בוויסות, בעידון, בנטרול ובאיזון תנועת האנרגיה הנפשית בתוך האישיות. תפקידה של התודעה הוא לשפר ולשכלל את אופן ההמרה של ניצול האנרגיה הנפשית.

ז. סיכום

מעיון בגישות העוסקות בתופעת המרת הדת נראה כי ההתפתחות בתיאוריות הפסיכולוגיות השונות השפיעה גם על גישות אלו. חוקרי המרת

חדת בתחילת המאה הנוכחית הדגישו את הפסיביות של הממיר החווה התגלויות של רוח הקודש. החוקרים ציינו שייחודם של תהליכים ואירועים אלו הוא בכך שהם בלתי מודעים ברובם. כשגיימס (1969) בחן את ההמרה התיאולוגית מפן פסיכולוגי הוא חיפש את המניעים בחלק הלא מודע של האדם, ובכך דומה גישתו לגישה הפסיכואנליטית.

השקפת היהדות היתה מאז ומעולם אקטיבית בגישה. הדבר מוצא את ביטויו בהדגשת המימד הרצוני-תודעתי של המתגייר לעבור את תהליך הגיור, ומדגישה שהאדם הוא בעל אחריות למעשיו. ביהדות כל אדם מחפש אחר משמעות בחייו ופועל להשגתה. לפיכך, התנאי הראשון לגיור הוא רצונו של האדם להתגייר. אין משמעות לגיור בכפייה, משום שהאדם אינו נפעל אלא פועל ובוחר.

בתיאוריות המרה מאוחרות יותר ניכרת השפעתן של הגישות ההומניסטיות והאקזיסטנציאליות. גישות אלו אינן מקבלות את הדטרמיניזם של הגישות הפסיכואנליטיות, הטוענות שהממיר הינו פסיבי בתהליך ההמרה, אלא מדגישות את מאגר המשאבים האנושיים הקיימים באדם האקטיבי, בעל הבחירה החופשית והאחראי למעשיו. חוקרי ההמרה ההומניסטים יוצאים מנקודת הנחה שהבחירה בדת חדשה מאפשרת לאדם לממש את עצמו ולהתפתח באופן רוחני ואינטלקטואלי.

ח. מקורות

זוהר, צ' שגיא, א' (1993). **גיור וזהות יהודית**. מכון שלום הרטמן. מוסד ביאליק. ירושלים.

רוטנברג, מ' (1994). **שבעים פנים לחיים**, רה-ביוגרפיה מדרשית כפסיכותרפיה אישית. מוסד ביאליק, ירושלים.

שתיל, י' (1994). חידת האנרגיה הנפשית משמעותה של האנרגיה הנפשית בתורות אישיות פסיכולוגיות ודתיות. הוצאת רמות - אוניברסיטת תל-אביב.

Aagard, J. (1991) Conversion, Religious Change and the Challenge of New Religious Movement. **Cultic Studies Journal**, 8 (2), 91-103.

Alison, J.(1969). Religious Conversion: Regression and Progression in an Adolescent Experience. **Journal for the Scientific Study of Religion**, 8, 23-38.

- Aviad, J.** (1983). **Return to Judaism: Religious Renewal in Israel.** Chicago: University of Chicago Press.
- Bainbridge, W.** (1990). The Sociology of Conversion, In H.N Malony & Southard S. (Eds.), **Religious Education Press,** Birgminham, Alabama
- Balch, R.** (1980). Looking Behind the Scenes in a Religious Cult: Implications for the Study of Conversion. **Sociological Analysis,** 41, 137-143.
- Beckford, J. A.** (1978). Accounting for Conversion. **British Journal of Sociology,** 29, 249-62.
- Berger, P.** (1979). **Facing Up to Modernity.** New York: Basic Books.
- Bulkely, K.** (1995). Conversion Dreams. **Pastoral Psychology,** 44(1), 3-11.
- Cartwright, R.** (1992) **Crisis Dreaming.** New York: Harper Collins.
- Conn, W.** (1986). Pastoral Counseling for Self- Transcendence: The Integration of Psychology and Theology. **Pasoral Psychology,** 34, 29-48.
- Cushman, P.** (1986). The self Besieged: Recruitment Introduction Processes in Restrictive Groups. **Journal for the Theory of Social Behavior,** 16, 1-32.
- Downtown, J. V.** (1980). An Evolutionary Theory of Spiritual Conversion and Commitment: The Case of Divine Light Mission. **Journal for the Scientific Study of Religion,** 19, 381-86.
- Epstein, S.** (1985). The Implications of Cognitive Experiential Self-Theory for Research in Social Psychology and Personality. **Journal for the Theory of social Behavior,** 15, 283-310.
- Gertrell C. D. & Shannon, Z.K.**(1985). Contacts, Cognitions and Conversion: A Rational Choice Approach. **Review of Religious Research,** 27,32-48.
- Heider, F.** (1946). Atitudes and Cognitive Organization. **Journal of Psychology,** 21,107-112.

- Hine, V. H.** (1970). Bridge Burners: Commitment and Participation in a Religious Movement. *Sociological Analysis*, 31, 61-66.
- James, W.** (1969). *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*. New York, Modern Library.
- Kracke, W.** (1979). Dream Beliefs and their Psychic Uses in an Amazonian Indian Culture. *The Psychoanalytic Study of Society*, 8, 119-171.
- Lifton, R. L.** (1968). Protean Man. *Paratsian Review*, 35, 13-27.
- Liu, C.** (1991). Becoming a Christian Consciously versus Nonconsciously. *Journal of Psychology and Theology*, 19, 364-75.
- Lolfand, J. & Skonovd, N.** (1981). Conversion Motifs. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 20, 373-85.
- Lolfand, J. & Stark, R.** (1965). Becoming a World Saver: A theory of Conversion to a Deviant Perspective. *American Sociological Review*, 30, 862-75.
- Nock, A. D.** (1933). *Conversion*. New-York: Oxford University Press.
- Obeyesekere, G.** (1981). *An Essay on Personal Symbols and Religious Experience*. Chicago. University of Chicago Press.
- Pitt, J.E.** (1991). Why People Convert: A Balanced Theoretical Approach to Religious Conversion. *Pastoral Psychology*, 39, 171-83.
- Rambo, L. R.** (1981). *Understanding Religious Conversion*. Michigan: Edwards Brothers, U.S.
- Richardson, J.** (1985). The Active versus Passive Convert. Paradigm Conflict in Conversion Recruitment Research. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 24, 163-79.
- Scobie, G.E.W.** (1973). Types of Christian Conversion. *Journal of Behavioral Science*, 1, 265-271.
- Shaw, R.** (1992). *Dreaming as accomplishment*. Power, The Individual, and Temne Divination. In M.C. Jedrej & Shaw, R. (Eds.). *Dreaming Religion, and Society in Africa*. Leiden: E.J. Brill.

- Simmonds, R.** (1978) Conversion or Addiction: Consequences of Joining a Jesus Movement Group. **American Behavioral Scientist**, 20, 909-24.
- Snow, D. A. & Phillips, C.L.** (1980). The Lofland-Stark Conversion Model Aclinical Reassessment. **Social Problems**, 27, 430-447.
- Sutherland, E. H.** (1973). **On Analyzing Crime**. Chicago: University of Chicago Press.
- Taylor, B.** (1976). Conversion and Cognition: An Area for Empirical Study in the Microsociology of Religious Knowledge. **Social Compass**, 23, 5-22.
- Taylor, B.** (1978). Recollection and Membership. Convert's Talk and Raticination of Commonality. **Sociology**, 12, 316-324.
- Tedlock, B.** (1987). Dreaming Anthropological and Psychological Interpretations. New York: Cambridge University Press. **Psychology**, 26, 287-294.
- Ulman, C.** (1982). Cognitive and Emotional Antecedents of Religion Conversion. **Journal of Personality and Social Psychology**, 43, 183-92.
- Wallace, A.** (1956). Mazeway Resynthesis: A Biocultural Theory of Religious Insiration. **Transaction of New York Academy of Sciences**, 2d series, 18, 626 -38.