

אוניברסיטת תל אביב
הפקולטה למדעי החברה על שם גרשון גורדון
החוג לסוציולוגיה ואנתרופולוגיה

סוכנות מוסריות במציאות משתנה: אימהות ללהט"ב בציונות הדתית

חיבור זה הוגש כעבודת גמר לקראת התואר
"מוסמך אוניברסיטה" – מ"א
באוניברסיטת תל-אביב

על ידי
קרן גליקליך

העבודה הוכנה בהדרכת
פרופ' ניסים מזרחי
מרץ 2023

אוניברסיטת תל אביב
הפקולטה למדעי החברה על שם גרשון גורדון
החוג לסוציולוגיה ואנתרופולוגיה

סוכנות מוסריות במציאות משתנה: אימהות ללהט"ב בציונות הדתית

חיבור זה הוגש כעבודת גמר לקראת התואר
"מוסמך אוניברסיטה" – מ"א
באוניברסיטת תל-אביב

על ידי
קרן גליקליך

העבודה הוכנה בהדרכת
פרופ' ניסים מזרחי
מרץ 2023

תודות

עבודה זו היא תוצאה של תהליך ארוך מאוד ולא צפוי, שאולי יותר מכול יש בו כדי ללמד על הקסם של הדעת והמחשבה המתפתחת, ועל נגיעות של אנשים בחיים של אחרים. לפני כמעט עשר שנים חזרתי אל החוג – שאותו עזבתי כמעט עשרים שנה קודם לכן, תוך כדי לימודי התואר השני – הודות לפגישה מקרית עם פרופ' סנדרה כלב שבעקבותיה הוזמנתי ללמד כתיבה אקדמית בפרקטיקום של תואר שני לצידם של פרופ' ניסים מזרחי ופרופ' הדס מנדל. החזרה לכותלי האקדמיה לא רק הנכיחה לי את הבעייתיות הפורמלית שבהיעדר תואר שני בתחום העיסוק שלי, אלא גם עוררה את סקרנותי האינטלקטואלית.

בדיעבד אני יודעת לומר שאחת הסיבות לעזיבתי בגלגול הקודם הייתה הקושי שחשתי, בלי לדעת לומר זאת, עם הגישה התאורטית שרווחה מסביבי ונסמכה על תפיסה של מות הסובייקט. חזרתו של הסובייקט המפרש כגישה מחקרית לגיטימית (בסביבתי לפחות) לצד אבחנתה של מזכירת החוג המיתולוגית ספי כי סיפור התואר השני הזנוח שלי ראוי לסוף אחר, הפכו את רעיון החזרה ללימודים לאפשרות ממשית. דחיפה קלה של תלמידיי בפרקטיקום, עידוד של כמה מרצים ורגע של אומץ לב החזירו אותי לאחר חופשת הסמסטר לכיתות האוניברסיטה – הפעם בשורות האחרונות של חדרי הלימוד במסגרת קורסי החובה לתואר השני. זו הזדמנות לומר לכולכם תודה.

הצלילה לתחומי המחקר שהשתנו בשני העשורים שחלפו מלימודי הקודמים וההיכרות עם התיאוריות שהתפתחו, בעיקר בכל האמור בתחום המכונה פוסט-ליברליזם, הגבירו את רצוני להעמיק בתחום שעניין אותי – תהליכי שינוי בחברות מסורתיות. כך, בניגוד לתוכנית המקורית, החלטתי לכתוב תזה. מגפת הקורונה שפרצה סמוך לתחילת המחקר עיכבה את התהליך, אבל לא קטעה אותו, ועל רקע הסערה הפוליטית והחברתית של חורף 2023 הכתיבה הסתיימה.

ראשית ברצוני להודות לפרופ' ניסים מזרחי שפתח לפניי לא רק תפיסה תאורטית מרתקת, אלא גם אשנב לקבוצות חשיבה של חוקרים הדנים בשאלה "לאן מתקדמים מכאן" בדגש על ההשלכות הפוליטיות של מגבלות הליברליזם. הדי הזמבורות ונפנופי הדגלים שליוו את השלבים האחרונים של כתיבת העבודה רק הדגישו את חשיבות הנושא בכלל ואת חשיבותם של החוגים והפקולטות למדעי החברה והרוח בפרט, בין היתר לפיתוחה של חשיבה רעננה.

עבודה זו לא הייתה מתאפשרת ולא הייתה מגיעה לכלל סיום לולא התמיכה וההשראה שקיבלתי מאנשים רבים, שכאן המקום להודות להם: תודה למרצות ולמרצים בחוג שהפכו את הלמידה בכיתה ובבית לחוויה מרתקת ובכך עוררו את תאבוני לצאת למחקר משלי. בהקשר זה תודה מיוחדת גם לד"ר כנרת להד מהחוג למגדר, שהסמינר שכתבתי בקורס שלה על משפחות תרם עוד זווית לנושא האימהות שעניין אותי; תודה (שוב) לפרופ' ניסים מזרחי על האמון, על האתגור התיאורטי ועל שיחות ארוכות במיוחד שעזרו לי לחדד את מה שאני רוצה לומר; ותודה לדגנית שסיפקה תמיכה טכנית ורגשית לנוכח האתגרים הבירוקרטיים שהיו בדרך.

לצד ההשראה והמניפה האינטלקטואלית שקיבלתי בחוג, נעשה המחקר ונכתב לאיטו בתוך ביתי שלי. בהקשר זה ברצוני לומר תודה לכל האימהות שנאותו להתראיין ולחשוף לפניי את עולמן, ואף לחבר אותי לאימהות נוספות; תודה למשפחות המקור שלי, שלימדו אותי את חשיבותה ואת כוחה של משפחה; תודה לאמי היקרה על התמיכה; תודה לבני משפחתי ולחבריי על ההקשבה להגיגים, לניתוחים ולתובנות סוציולוגיות; ותודה לשלושת ילדיי האהובים, שהווייתם העצמאית הייתה לי גם השראה וגם עזרה.

תקציר

עבודה זו בוחנת באילו אסטרטגיות נקטו אימהות מהציונות הדתית כדי להתמודד עם התנגשות מוסרית שנוצרה בעקבות הצורך לקבל בן/בת להט"ב (הומו/לסבית) למרות האיסור ההלכתי החמור, הגינוי המוסרי והנורמה החזקה להינשא ולהקים משפחה. אטען כי במצב של וקום נורמטיבי – בשל נוקשות הלכתית וללא נורמות חברתיות של יחס אוהד ללהט"ב – פעלו האימהות כסוכנות מוסריות, ובפעולתן מתוך אתיקה אימהית ורצון לשמור על שלמות המשפחה, פעלו גם, לעיתים בעל כורחן, כסוכנות לשינוי חברתי.

עד ראשית שנות האלפיים התופעה של הומואים ולסביות לא הייתה מוכרת בציונות הדתית, שכן גם מי שזיהה את עצמו ככזה בדרך כלל שמר על כך בסוד והתחנן, או עזב את אורח החיים הדתי והתרחק מהמשפחה. לאחר כשני עשורים חיים גלויים בזוגיות חד-מינית אמנם אינם נורמטיביים, אבל התופעה של להט"ב דתיים ומבתים דתיים לא רק מוכרת וידועה, אלא היא אחד הנושאים הנדונים ביותר בציונות הדתית. נראות זו איננה מובנת מאליה, שכן שנים רבות התקיים השיח בין הלהט"ב הדתיים לבין עצמם, ולעיתים עם משפחותיהם ועם רבנים, מתחת לרדאר הציבורי – במרחבים מקוונים ובשיחות פרטיות, אם כדי "לפתור את הבעיה" למשל בעזרת טיפולי המרה, ואם בהסדרים אחרים. בהנחה כי בשל חשיבותה של המשפחה במגזר והסטיגמה הקשה לא הייתה הנראות מתאפשרת לולא קבלה במשפחה, מתמקדת עבודה זו ב"משתפי הפעולה מבפנים" – סוכנים פועלים מתוך החברה הנורמטיבית שהגיבו לאתגר שנכפה עליהם, ובמעשיהם תרמו להגברת הלגיטימציה של התופעה.

בהתבסס על טענתה של קרול גיליגן כי נשים מפתחות מערכת מוסרית גמישה מזו של הגברים, המתאפיינת בשמירת היחסים בין-אישיים ומציאת פתרונות יצירתיים; ובעקבות מחקרים שהראו כי במשפחות שבהן בן/בת עזבו את הדת (דתל"שים) גילו האימהות גמישות הלכתית רבה יותר במטרה שלא "לאבד את הקשר", התמקד המחקר באימהות בלבד. כדי לבחון כיצד למרות האיסור החמור ומה שנתפס כסטייה חברתית הצליחו האימהות לראות בבן/בת ובעצמן אדם מוסרי, רואיינו בשנים 2019–2022 14 אימהות שהגדירו את עצמן "אימהות מהציונות הדתית שמקבלות בן/בת להט"ב (הומו/לסבית)". האימהות רואיינו בריאיון עומק חצי מובנה, ומתוכו חולצו הן האתגרים שעמדו לפניהן, והן האסטרטגיות שנקטו.

מכיוון שמסיפוריהן, שעסקו בעיקר בהקשרים משפחתיים, עלו גם התייחסויות לשיח המשתנה שסבב אותן, הרבני והנורמטיבי (הילדים יצאו מולן בשנים 2004–2021), נוסף לעבודה גם מיפוי השיח על

להט"ב בהתבסס על כתיבה פנים-מגזרית. שיח זה, שבדומה לנושאים אחרים מתקיים במתח שבין שני מוקדי הזהות של הציונות הדתית – הדתי-הלכתי והמודרני-ליברלי – אינו נפרד ממחלוקות אחרות, בעיקר סביב ערכים ליברליים, כשהקולות הבולטים בו הם האגף הליברלי מכאן והאגף החרד"לי (חרדים לאומיים) מכאן. מהתיאור עלה כי לצד הגישות הרואות ב"נטייה ההפוכה" סטייה או מחלה שיש לטפל בה באמצעות טיפולי המרה, התפתחה גם גישה שמכירה בזהות ההומוסקסואלית ככזאת שאינה ניתנת לשינוי, ומכאן באפשרות של "הומו דתי". ואולם על אף ההכרה במצוקתם של ההומואים הדתיים, גישה זו אינה נותנת פתרון למי שרוצים לחיות בזוגיות, הנתפסת אסורה. בווקום נורמטיבי זה פעלו האימהות כסוכנות מוסריות.

מניתוח הראיונות עלה כי אף שכמעט כולן דיווחו כי השמים נפלו, הן פנו להתמודד עם האתגר בעזרת ארגז הכלים שעמד לרשותן, ועל בסיס אתיקה של אימהות ומחויבות הורית התייצבו לצד הבן/בת במטרה לעזור לו/לה להתמודד. היו שחיפשו טיפולי המרה, היו שחיפשו טיפול שהתברר כטיפול המרה, היו שהפנו את הבן/בת או את עצמן לעזרה נפשית כדי להקל על המצוקה והיו שפנו לסמכות רבנית. בסופו של דבר אימצו רובן, בין היתר בשל המצוקות של הבן/בת שהיו עדות להן, את העמדה המהותנית ולפיה מדובר בנטייה ביולוגית, תפיסה שסייעה לקבל את הנטייה כנתון ולא כבחירה והקלה על רגשות האשמה. ואולם אף שמתוך תפיסה ליברלית יש בזהות מולדת כדי לבסס את הדרישה לשוויון, מתוך תפיסה דתית נדרשה עוד עבודת גבול מוסרית שתאפשר להצדיק קבלה של זוגיות חד-מינית.

מהניתוח עלה כיצד בעזרת אימוץ תפיסות כגון הומונורמטיביות וערך המשפחה, פיקוח נפש גופני ומוסרי וצמצום חומרת העבירה ההלכתית והקבלתה לחילול שבת, ניקו האימהות את הנטייה המינית מהסטיגמה השלילית שדבקה בה, והגדירו אותה כבעיה הלכתית. היו שעשו זאת ישירות מתוך הקוטב הליברלי שבזהותן הציונית-דתית, והיו שחיפשו אחר סמכות מוסרית לגיטימית – רב או אשת הלכה – שתיווכו בשבילן ערכים אלה. כך או כך כללה עבודתן המוסרית "ניכוס תרבותי" – חיבור של ערכים לעולם המשמעות המקומי שלהן. זאת ועוד, בשל הביקורת הפנימית וההאשמה הרווחת ב"רפורמיות" היה בעצם הבחירה לאיזה רב להקשיב משום עבודת גבול מוסרית, וככלל נעזרו האימהות ברבנים מהקצה הליברלי של הסקלה.

את הקוד המוסרי שגיבשו – שאין מדובר בבעיה מוסרית, אלא הלכתית – שיתפו האימהות בהדרגה ובאופן סלקטיבי עם בנות ובני משפחה קרובים ורחוקים ועם חברות וחברים, מתוך אותה אתיקה של יחסים. הגיוון על פני הרצף הדתי ומידת הקבלה המשתנה של בנות ובני המשפחה העמידו לא פעם

אתגרים, וגם כאן בלט העיקרון הפרגמטי של דה-סטטיגמטיזציה על בסיס אישי, לא עקרוני, כלומר בקשה לקבלת הבן/בת המסוים הזה, "באהבה", ולא על בסיס שיח הזכויות. במקביל יצרו האימהות מדרג של קבלה, כך שגם קבלה סובלנית, על אף ההתנגדות לעיקרון, התקבלה בחיוב. על ידי הרחבת גבול מוסרי זה אפשרו האימהות לשמור בתוך גבולות המשפחה חלקים ניכרים ממנה. על ידי שיתוף המידע פעלו אפוא האימהות כנשאות של שינוי חברתי, "משתפות פעולה" מתוך החברה הנורמטיבית. התנגדותן של רוב האימהות לעריכת חופה כהלכתה, במקרים שבהם מוסדה הזוגיות, וההתפשרות על טקס חלופי, בניגוד לעמדה של הבן/בת, ביטאה את ההבדל בין הקבלה המעשית המלאה של הבן/בת בתחום החולין, ובין ההדרה שלו/שלה מתחום הקודש. הבדל זה ביטא את דבקותן בתפיסה הדתית הרואה בזוגיות מקודשת רק את זו שבין גבר לאישה, ואת אי-קבלתן את הקדושה החלופית שמקנה הליברליזם ליחיד ומכאן לזכויותיו. בכך למעשה תרגמו האימהות את הערך של זכויות הלהט"ב תרגום מודולרי לאתוס הדו-מוקדי של הציונות הדתית, הכולל פתיחות למודרניות ולליברליזם מצד אחד וקדושה ומחויבות להלכה מצד שני, על המתחים והסתירות הנובעים מכך. דפוס סובלני זה שונה מפלורליזם בכך שאינו מכיר בערך החיובי של זהויות המנוגדות להלכה, אבל מקבל אותן, במקרה זה מתוך מחויבות לערך המשפחה.

הקושי להמשיג את פועלן של האימהות מתוך הסוציולוגיה הביקורתית, המשוקעת ב"דקדוק ליברלי", המניח שהיחיד פועל לשחרר את כבליו ולפרק מסגרות חברתיות דכאניות, העלה את הצורך לאתר המשגה אחרת, המתאימה לחברה שאיננה ליברלית ומדגישה את חשיבות המשפחתיות והמוסדות החברתיים. לצורך כך הוצע בעקבות הרבנים הליברלים עצמם וההמשגה של כנרת שדה המושג "הכלה", שעיקרו הרחבת הגבולות המוסריים וקבלה של התנהגויות שאינן עומדות בקנה אחד עם הערכים והנורמות המקובלות בחברה. ואולם בניגוד למושג שהציעה שדה, המבוסס על "צניעות אפיסטמולוגית" ואי-ידיעה מה מתרחש בנפשו של אדם, במקרה של האימהות מבוססת הכללה על התפיסה כי הנטייה המינית איננה ניתנת לשינוי ועם זאת "לא טוב היות האדם לבדו". עם זאת, גם במקרה זה נכלל היבט של אי-ידיעה והשהיית השיפוט, בעיקר בכל האמור בהתנהגות המינית הספציפית, הנעשית בצנעה. עבודה זו מרחיבה אפוא את הדיון במושג שהציעה שדה. עוד מוצע לראות בפועלן של האימהות ובערך המוסרי שהן נותנות ליכולתן להכיל את הסתירה בשם הערך של המשפחה, ביטוי למה ששדה מכנה "פוליטיקה של הכלה" – פרויקט אתי שמקדם סובלנות אישית ומוסדית מתוך אתוס של סובלנות. בכך תורמת העבודה הן להבנת תהליכים המתרחשים בציונות הדתית, הן לאופן שבו "משתפי פעולה" מתוך החברה פועלים כנשאים לשינוי חברתי, והן להמשגה של שינוי בחברה מסורתית.

תוכן העניינים

1	מבוא
6	א ערכים ליברליים בחברות מסורתיות: הקשר תאורטי ומחקרי
6	נשאים חברתיים של שינוי
11	לסביות והומואים דתיים
11	השיח הליברלי-להט"בי
14	הומוסקסואליות ביהדות המסורתית
15	בין זהות דתית לזהות להט"בית: להט"ב דתיים ומשפחתם
22	ב שיטה
22	האימהות
24	השיח הציבורי על להט"ב
25	חוקרת בשדה המחקר
27	ג השיח על להט"ב בציונות הדתית
27	הציונות הדתית בין הלכה למודרנה
30	בין חרדים לאומיים (חרד"ל) לדתיים ליברליים
33	שינויים בשיח כלפי להט"ב
38	ארבע גישות עיקריות כלפי הומוסקסואליות
42	הגברת הנראות
46	ד אימהות כסוכנות מוסריות
46	האימהות והילדים – רקע
48	האתגרים
51	גיבוש הקוד המוסרי
51	אני אמא טובה
53	"ככה ילדתי אותך": תפיסת הנטייה כנטייה ביולוגית
62	"לצאת מהארון גם עם הקדוש ברוך הוא": הקושי של הילדים כבסיס לקבלה מוסרית
68	"לא טוב היות האדם לבדו": קבלת זוגיות חד-מינית
77	מהלכה למעשה
78	יציאה משפחתית מהארון
82	טקס הברית / החתונה
87	על פמיניזם ולהט"ב
90	ה בין שיח השוויון לשיח הקדושה – הכלה כבסיס לשינוי חברתי
98	נספחים
98	1. מתווה הריאיון

99	2. נתוני רקע.....
101	מקורות.....
101	מחקר ועיון
110	סרטי קולנוע וטלוויזיה
110	עיתונות, ראיונות ושיחות.....
113	אתרי ארגונים.....

מבוא

עד ראשית שנות האלפיים התופעה של הומואים דתיים לא הייתה ידועה בציבור הישראלי כלל. האיסור ההלכתי החמור והגינוי המוסרי המוחלט לצד הציווי הנורמטיבי להינשא להקים משפחה הפך את עצם העיסוק בנושא ללא לגיטימי ומעורר בושה גדולה, ואף מי שזיהה את עצמו ככזה בדרך כלל שמר על כך בסוד והתחתן, או עזב את אורח החיים הדתי והתרחק מהמשפחה (לוביץ תשס"א-2001; קורן 2003; ניוולד 2004; בליי 2008; קנריק 2011). עם השנים נעשתה התופעה מוכרת, ובציבור הציוני-דתי היא נדונה בשיח הציבורי ואף נהיו לה ביטויים ממוסדים, אם במסגרת ארגונים שמנסים "לפתור" את בעייתם של ההומואים הדתיים (בעלי "הנטייה ההפוכה"), אבל אגב כך מודים בקיומה;¹ ואם במסגרת התארגנויות של להט"בים דתיים ועל הרצף הדתי.² לצד אלה התפתח גם שיח רבני, שבעיקר מאמצע העשור השני של המאה ה-21 נעשה גם ציבורי, כשמצד אחד רבנים מהאגף הליברלי החלו לקרוא להכלה של להט"ב דתיים בקהילות (בית הלל 2016), ומנגד רבנים מהאגף השמרני הפכו את המלחמה בתופעת הלהט"ב לאחת ממטרותיהם, עמדה שבאה לידי ביטוי פוליטי עם הקמתה של מפלגת נעם בשנת 2019 (מילר תשפ"א-2021). כך, אף שבחלקים גדולים בציונות הדתית חיים גלויים בזוגיות חד-מינית אינם מקובלים, בתוך פחות משני עשורים הפכה שאלת הלהט"ב לתופעה בעלת נראות ציבורית גבוהה ולאחד הנושאים הנדונים ביותר (אטינגר 2019).

נראות זו איננה מובנת מאליה. גם משהחלו לסביות והומואים דתיים לזהות את עצמם ככאלה, במשך שנים רבות התקיים השיח מתחת לרדאר הציבורי – במרחבים מקוונים ואנונימיים של שאלות לרבנים וקבוצות שיח מקוונות, במפגשים סודיים במרחבים חילוניים ובקבוצות של טיפולים לשינוי הנטייה המינית (טיפול המרה) (לוביץ תשס"א-2001; דרור תשס"ד-2003; ניוולד 2004; מוריוסף תשפ"ב-2022). גם ההתארגנויות הראשונות של לסביות והומואים דתיים פעלו בעיקר מאחורי הקלעים, בין היתר בניסיון לשתף פעולה עם רבנים ולמצוא פתרון הלכתי לסתירה שבין האיסור החמור ובין הזהות ההומוסקסואלית, בדרך כלל הסודית (מזרחי תש"ף-2020).³ פתרון הלכתי לא נמצא, אבל רבנים החלו לתת את הדעת על התופעה, ובעשור הראשון של המאה ה-21 מי שחיפש ברשת מידע על לסביות

¹ כזה היה למשל ארגון עצת נפש. ראו למשל כדורי 19.12.2018; הופשטיין ושרביט 9.6.2020, ולהלן.

² למשל הארגונים חברותא: הומואים דתיים, בת-קול: ארגון לסביות דתיות, כמוך: הומואים דתיים אורתודוקסים.

³ אציין כי מכיוון שהאיסור ההלכתי החמור הוא על משכב זכר, רוב הדיון בהקשר זה נעשה במונחים של ההומוסקסואליות, אם כי מבחינה נורמטיבית האיסור על לסביות חזק לא פחות (עיר-שי תשע"ט-2019)

והומוסקסואלים דתיים – מצא. במקביל במרחב הציבורי לא זכה הנושא לנראות רבה. הומוסקסואליות הייתה טאבו שכמעט אין עוסקים בו.

כיצד אפשר להסביר את הנראות הגדולה בציונות הדתית שנים אחדות לאחר מכן? אילו סוכנים פועלים הניעו את השינוי? במחקר זה ברצוני להפנות את הזרקור לא אל הלהט"בים (בעבודה זו במשמעות הומואים ולסביות בלבד),⁴ שהתמודדו עם הזהויות הסותרות במגוון דרכים, אחדות מהן כללו גם שיתוף של סביבתם הקרובה (קנריק 2011); ולא אל הרבנים, שנחשפו לסוגיה כבר בשלבים מוקדמים, אבל התקשו לתת פתרונות בתחום חדש ולא מוכר (שביידל תשס"ו-2006; שביידל 2011; מוריוסף תשפ"ב-2022); אלא אל ההורים ובאופן ספציפי אל האימהות. אימהות אלה מצאו את עצמן, בעקבות הידיעה על הבן/בת הלהט"ב, במצב של התנגשות מוסרית – בין האיסור ההלכתי החמור ובין הנטייה ההומוסקסואלית של הבן/בת – ללא סמכות מוסרית חד-משמעית וללא נורמות מגובשות לפעולה. שכן בניגוד לחברה החרדית, הנשמעת לרבנים, והחברה החילונית-מערבית, שכללל פועלת לפי אתוס ליברלי, הציונות הדתית היא בעלת שני מוקדים של השפעה: היהדות והחיים המודרניים (אנגלנדר ושגיא 2013).

עמדה זו בין שתי תפיסות עולם ועולמות משמעות כוללת באופן אינהרנטי ומודע מתח מתמיד שבא לידי ביטוי במגוון של תחומים כגון היחס למדינה (שטרן 2015), היחס ללאום (נוימן 2015), היחס לאורח החיים הבורגני (שלג 2000), היחס לנשים (שילה תשס"ו-2007), והיחס לגוף ולמיניות (אנגלנדר ושגיא 2013). ואולם בכל הנוגע ללהט"ב – או כמו שהנושא מכונה בשיח ההלכתי "הומוסקסואליות"⁵ – לא היה בציונות הדתית כמעט שיח, למעט העמדה ההלכתית המסורתית הרואה בהומוסקסואליות איסור חמור ותועבה; ומסוף שנות התשעים, בעקבות אימוץ של גישות טיפוליות שצמחו בימין השמרני-דתי בארצות הברית, גם מחלה שניתנת לריפוי, במה שמכונה "טיפול המרה" (דרור תשס"ד-2003; שביידל 2011). עם זאת מראשית שנות האלפיים החלה להישמע בשולי השיח גם עמדה אורתודוקסית מתירנית יותר, שאמנם רואה בהומוסקסואליות איסור חמור אבל קוראת לגלות סובלנות כלפי הומואים ולסביות ולא לנדותם (לוביץ תשס"א-2001; מוריוסף תשפ"ב-2022). ואולם גם עמדה זו, שעד אמצע העשור השני של המאה ה-21 נשמעה רק בשוליים, היא למעשה עמדה מוסרית כללית שאיננה מספקת נורמות פעולה ברורות (שביידל 2011; שרלו 2019; מזרחי תש"ף-2020). בווקום

⁴ על מגוון המונחים המשמשים בציונות הדתית לתיאור הומואים ולסביות ראו להלן בסעיף "לסביות והומואים דתיים".

⁵ השיח ההלכתי עוסק בעיקר בהומוסקסואליות בשל האיסור המקראי החמור, אבל מבחינה נורמטיבית האיסור על הלסביות דומה למדי.

זה, כך אטען, פעלו האימהות כסוכנות מוסריות – שחקן חברתי שמגדיר את גבולותיו המוסריים תוך כדי עבודת גבול חברתית וסמבולית (Lamont 2000; Lamont and Molnár 2002).

אראה כי מתוך מה שקרול גיליגן (1995 [1982]) מכנה תפיסה מוסרית נשית, המאופיינת בחשיבה על האחר, אתיקה של דאגה ורצון לפתור קונפליקטים ללא הסתמכות על ערכים מוחלטים והכרעה ביניהם, נעמדו האימהות לצד הבן/בת, והשתמשו בכל הכלים התרבותיים שעמדו לרשותן (Swidler 1986), הן מתוך העולם הדתי והן מתוך העולם המודרני-ליברלי, כדי להתמודד עם הכתם המוסרי שאיים עליהן ועל הבן/בת. בתהליך של עבודת גבול מוסרית (Lamont and Molnár 2002), שלעיתים היה קצר ולעיתים ארוך ומפותל, עשו האימהות דה-סטטיגמטיזציה (Lamont and Mizrach 2012) להומוסקוסאליות בתוך גבולות האורתודוקסיה (שביידל תשס"ו-2006). משמעותה של ההישארות בגבולות אלה הייתה תמיכה בזוגיות חד-מינית בשם ערך המשפחה, אבל השלמה עם האיסור ההלכתי – אחד הגבולות הסימבוליים המגדירים את הגבול שבין אורתודוקסים ל"רפורמים". כך, תוך כדי אינטראקציה עם השיח הרבני הליברלי שהחל להתפתח יצרו האימהות בהדרגה הבחנה בין איסור מוסרי לאיסור הלכתי (נבון 2018; עיר-שי תשע"ט-2019), ובמקביל, בעזרת הבחנה בין פרטי לציבורי גם הציבו גבול מוסרי בין הבן/בת הלהט"ב, כך שגם אם העבירה נעשית – היא איננה מעניינת אלא בין הבן/בת לקב"ה.

במקביל, ברצף של הכרעות פרקטיות הקשורות לנורמות המשפחתיות המקובלות בציונות הדתית (Tabory and Hazan-Stern 2013) קבעו האימהות, לעיתים בשיתוף האבות, את היחס לזוג הלהט"בי, יחס שביטא גם גבולות מוסריים. אטען כי בקבלה המעשית של הזוגיות הלהט"בית לצד ההימנעות מטקס חופה ביטאו האימהות את הקבלה על בסיס אישי לצד אי-קבלתן את הקדושה החלופית שמקנה הליברליזם ליחיד ומכאן לזכויותיו, בעיקר בעקבות שיח הזכויות (פישר 2015). בכך תרגמו האימהות את הערך של זכויות הלהט"ב תרגום מודולרי (Mizrachi 2014) לאתוס הדו-מוקדי של הציונות הדתית, הכולל פתיחות למודרניות ולליברליזם מצד אחד, וקדושה ומחויבות להלכה מצד שני. דפוס זה, שאפשר לכנותו סובלני, שונה מפלורליזם בכך שהוא אינו מכיר בערך החיובי של זהויות המנוגדות להלכה, אבל מקבל אותן (שגיא 1995; סליגמן 2007), במקרה זה בשם ערך המשפחה.

עוד אטען כי מתוך הערך של משפחתיות, הנתפסת בעיניהן כקשרים אינטימיים וקרובים גם עם משפחות המוצא שלהן, פעלו האימהות גם להפצתו של הקוד המוסרי שגיבשו, בעיקר בקרב בני המשפחה האחרים, הקרובים והרחוקים, אתגר שלוה לעיתים במאבקים על הגבולות הסמבוליים ואף על גבולות חברתיים (Lamont and Molnár 2002). שיתוף במידע על הבן/בת הלהט"ב, שהוא בעצם

יציאה מהארון של המשפחה, אינו מובן מאליו, שכן לעיתים אף שהורים מצויים בקשר עם הבן/בת, הם מקפידים להסתיר זאת מחשש לדחייה חברתית (Allen and Golojuch 2019; Kabakov 2014) או מפני "כיבוד הורים" (הסבא והסבתא). ככלל נקטו האימהות אסטרטגיה פרגמטית, שעיקרה שיתוף המידע במטרה לקבל תיקוף מוסרי ותמיכה – בהן עצמן ובבן/בת – אסטרטגיה שבאה לידי ביטוי הן בבחירה למי לספר, והן בבחירה כיצד לספר, ובסופו של דבר הביאה לידי נראות חברתית.

בכל הנוגע לאינטראקציות עם בני המשפחה אדגיש את היעדרו של שיח זכויות, והתבססותו על קשרים משפחתיים פרה-מורדיאליים, ספיציפיים ופרטיקולריים, שכן בשיחות על הבן/בת לא ביקשה האם קבלה עקרונית של להט"בים, אלא קבלה של הבן/בת המסוים הזה. גם על בסיס אישי, ולא עקרוני, לא היו התגובות אחידות: היו שקיבלו; היו ש"קיבלו מאהבה" או "כיבדו" – ביטוי שמבטא עמדה סובלנית (שדה 2020): קבלה על בסיס אישי מתוך התנגדות לעיקרון; והיו שהפנו כלפי האם והבן/בת שיפוט מוסרי. עם זאת, גם לנוכח תגובות אלה נקטו האימהות גישה פרגמטית, שאיננה מבקשת קבלה שלמה, אלא את הקבלה המינימלית ההכרחית כדי לשמור על גבולות המשפחה. המקרים שבהם נוצר קרע משפחתי בעקבות קבלת הבן/בת רק מלמדים עד כמה קבלה של זוג להט"ב בחברה הציונית-דתית איננה מובנת מאליה.

בשנת 2016 הוציאו רבני ארגון בית הלל קובץ הלכתי העוסק בעמדות כלפי להט"ב-דתיים (בית הלל 2016.4.14, א, ב). מדבריהם עלה שמדובר בגיבוש הלכתי ועיוני בעקבות התפתחויות שחלו בציבור הדתי הליברלי "מלמטה". אטען כי אחד הנשאים של שינוי זה היה האימהות – סוכנות מוסריות שבניגוד לרצונן ומתוך אתיקה של אהבה, וכן אל מול נוקשות הלכתית ולקונה נורמטיבית גיבשו נורמה מוסרית חדשה בעזרת הכלים התרבותיים שעמדו לרשותן. נורמה זו אמנם אינה מקובלת בכלל חלקיה של הציונות הדתית, אבל די בה כדי שבפברואר 2023 יעז כתב תקשורת בן למשפחה דתית-שמרנית ידועה ומתנגדת להט"ב,⁶ לכתוב פוסט יציאה מהארון ברשתות החברתיות (שרקי 2022.2.15), שבתוך זמן קצר יקבל עשרות אלפי לייקים גם מתוך הציונות הדתית עצמה (למשל שבח 2023.2.25).

בניגוד למחקרים שעוסקים בשינוי חברתי בחברות שמרניות ומתמקדים בסוכנות וסוכני שינוי שנרתמו לאתגר מבחירה, התמקדה העבודה בסוכנויות שינוי שנגררו אליו בעל כורחן, ובעקבות הצדקות אישיות ופרטיות יצרו פתיחות חברתית לעמדות ליברליות. עמדות אלה לא התקבלו כשיח זכויות עקרוני, אלא בשם מצוקות קונקרטיות של אנשים ספיציפיים, שכנים וקרובי משפחה, "אנשים כמונו". מבחינה מחקרית מדגיש אפוא המחקר כי כאשר מדובר בשינוי חברתי, מעניין לבדוק לא רק

⁶ הרב אורי שרקי. לדבריו על להט"ב ראו שרקי תשע"ח-2018.

את פועלם ועולמם של יוזמי השינוי, אלא גם את אסטרטגיות הפעולה ואת עולמם המוסרי של סוכני המשנה, "משתפי הפעולה" מבפנים, שכן שיתוף פעולה זה, שאינו מובן מאליו, הוא שמאפשר בין היתר את השינוי.

הפרק הראשון יתאר את ההקשר התאורטי של המחקר – אופני קליטתם של ערכים ליברליים בחברות מסורתיות בדגש על האסטרטגיות שנוקטים הסוכנים הפועלים כדי ליצור את השינוי. לצד התיאור של קונפליקט הזהויות המאפיין להט"ב דתיים, תוסבר גם הבחירה להתמקד באימהות כנשאות של שינוי. מתוך התיאור יעלה גם הצורך לבחון את פעולתם של "משתפי פעולה" מבפנים. עוד יתאר הפרק את התמודדותם של להט"ב דתיים על רק ההתנגשות שבין השיח הליברלי ובין היחס להומוסקסואליות ביהדות המסורתית, והסיבה לבחירה באימהות. הפרק השני יתאר את השיטה. הפרק השלישי יתאר את המרחב התרבותי שבו פעלו האימהות: הציונות הדתית בין הלכה למודרנה, וההתפתחויות שחלו בה באגף הליברלי מכאן ובאגף החרד"לי מכאן, בעיקר בהקשר של תופעת הלהט"ב הדתיים והנראות הגוברת שלהם בשיח. הפרק הרביעי יתמקד בממצאי המחקר – האימהות כסוכנות מוסריות בחלוקה לארבעה חלקים עיקריים: הרקע של האימהות והילדים; האתגרים שעמדו לפניהן; גיבוש הקוד המוסרי שמשמעותו דה-סטטיגמטיזציה של ההומוסקסואליות שהוא שאפשר "קבלה"; וההיבטים המעשיים של קבלה זו, בין היתר שיתוף המידע עם אנשים קרובים, התנהלויות בתוך המשפחה ומשמעותו של טקס החתונה, אם היה. בפרק החמישי, בדיון המסכם, אתייחס גם למגבלותיו של השיח המחקרי הקיים כדי להסביר את השינוי שהתרחש, ואציע מודל אחר, המכונה "הכלה".

א | ערכים ליברליים בחברות מסורתיות:

הקשר תאורטי ומחקרי

התמודדותן של אימהות מהציונות הדתית עם יציאה מהארון של ילדיהן היא מקרה של קליטת ערכים ליברליים בחברות מסורתיות – במקרה זה יחס להומואים ולסביות דתיים. החלק הראשון יתאר את סוגי המחקרים העוסקים בסוכנים פועלים כנשאים של שינוי, ויסביר את הבחירה לבחון גם את פעולתם של "משתפי הפעולה" מהחברה הנורמטיבית; החלק השני יתמקד בקונפליקט הזהויות של להט"ב דתיים, שמהם תעלה גם הבחירה להתמקד באימהות. כדי להבין את הקונפליקט יוקדם לדיון תיאור קצר של השיח הלהט"בי-ליברלי מול השיח של היהדות המסורתית.

נשאים חברתיים של שינוי

כניסתם של ערכים ליברליים לחברות מסורתיות נחקרת פעמים רבות דרך נשאים החברתיים. מחקרים מסוג אחד יוצאים מתוך תפיסה מוסדית, המדגישה את השינוי שארגונים מכוננים בעצם האופנים הספציפיים של פעילותם, כך שהשותפים הפועלים במסגרתם תורמים לשינוי חברתי גם ללא כוונה תחילה. כזהו למשל בית ספר להדרכת כלות במגזר הדתי-לאומי, שלטענת אורית אבישי (2014), אף שהוא נתפס כמוסד שמרני, מיישם למעשה ערכים פמיניסטיים שמאפיינים את ארגון קולך.⁷

מחקרים מסוג אחר מתמקדים בסוכנים הפועלים כנשאים של שינוי, פעמים רבות בעקבות היחשפות לשיח ליברלי בשל נסיבות חיים או מיקומים חברתיים. כך למשל במחקר שבחן את פועלן של הטוענות הרבניות הראשונות (שמיר, שטראי ואליאס 1997) – נשים אורתודוקסיות שהחלו לייצג נשים בבתי דין רבניים⁸ – התמקדו החוקרים בהבניית זהותן החברתית של נשים אלה מתוך התפיסה כי זהות חברתית איננה תבנית מהותית ומוגדרת, אלא ביטוי לתהליך כאוטי שנטוע במארגים משתנים וצולבים של יחסים חברתיים. הטוענות הרבניות, שפרצו דרך בכניסתן לשדה הלכתי שבאופן מסורתי נשים הודרו ממנו, נעו בין השיח הדתי, שבכל הנוגע ליחסים מגדריים מאורגן סביב מסורת של "מידור, חלוקת תפקידים והכנעה" (עמ' 318), ובין שיח ליברלי, שבא לידי ביטוי בתפיסות של פרופסיונליזם –

⁷ פורום נשים דתיות שפועל ל"יצירת שינוי חברתי ותודעתי לצורך קידום מעמד האישה, שוויון מגדרי, זכויות נשים". אתר קולך.

⁸ בדומה לעורכי דין, אבל עם הכשרה ודרישות סף אחרות. ראו אצל שמיר, שטראי ואליאס 1997.

שדה שמאורגן סביב עקרונות ליברליים של תחרות שווה, איכות ומומחיות, שאילו נחשפו הנשים בארצות הברית ובאוניברסיטאות בישראל.

ממקומן הספציפי בשדה החברתי אימצו הטוענות הרבניות פרקטיקות וערכים ליברליים ושילבו אותם בשדה המסורתי. ואולם על אף השימוש שעשו בהון תרבותי זה, הן הקפידו לשרטט גבול בין ובין "הפמיניזם", והעניקו לפועלן משמעות "מסורתית" של יראת שמים והרחבה של תפקידי נשים מסורתיים כגון עזרה לנשים אחרות.⁹ במונחיו של ניסים מזרחי (Mizrachi 2014) עשו הטוענות הרבניות תרגום מודולרי – "תרגום והתאמה סלקטיבית של יחידות משמעות ממערכת משמעות אחת לאחרת" (p. 135). אחת האסטרטגיות לכך היא ניכוס תרבותי (cultural appropriation) – הכללה של רעיונות חדשים בלקסיקון תרבותי קיים על ידי חיבורם ל"דברים חשובים" בעולם המשמעות המקומי (Mizrachi 2014), במקרה זה תמיכה בנשים. מושגים אלה ישמשו גם כאן. פועלן של הטוענות הרבניות היא דוגמה לשינוי מלמטה באמצעות סוכנות חברתיות שבמקרה זה היו בעלות הון תרבותי (כל הנשים היו משכילות ונשואות לבעלי מעמד בקהילה), אבל ללא סמכות בקהילה שבה רק גברים החזיקו במשאבים אלו והיו בעלי המונופול על פרשנות ההלכה – העיקרון המארגן של העולם הדתי.

דוגמה לשינוי שנשאו היו בעלי סמכות – במקרה זה סמכות מוסרית והיררכית – היא החדרתו של שיח זכויות לבעלי מוגבלות במסגדים על ידי אימאמים (Mizrachi 2014). מזרחי מראה כיצד, במטרה להנחיל ערכים של כבוד לבעלי מוגבלות ללא הסתמכות על תפיסות ליברליות המעמידות במרכז את האדם, ולא את האל, עשו האימאמים תרגום מודולרי באמצעות פיצול ברור בין הנורמות שהטיפו להן ובין ההצדקות.¹⁰ כך, אף שהנורמות מקורן בעולם ערכים ליברלי, ההצדקות להן ניתנו מתוך עולם ההלכה המוסלמי והערך הקיים בו לתמוך בחלש. ניכוס תרבותי זה – כלומר החיבור של הערך של עזרה לחלשים לעולם המשמעות המקומי, המבוסס על המוסר האסלאמי – הקל על קבלתו (Mizrachi 2014). כחלק מתיאור השינויים שחלו בשנים האחרונות בציונות הדתית ורלוונטיים לדיון בלהט"ב, אתאר כיצד הסמכויות המוסריות בחברה הציונית דתית – הרבנים – נוקטים אסטרטגיה דומה של ניכוס תרבותי כדי להביא לידי שינוי ביחס לבעלי מוגבלויות.

⁹ שמיר ואח' מציינים כי טענה זו עומדת בניגוד לאתוס הפרופסיונלי, שהדגיש עיוורון לזהויות, כך שבאמצע שנות התשעים טענה זו נשמעה לא לגיטימית. מאז עלייתו של השיח האקטיביסטי עמדה זו השתנתה בשדה הליברלי.

¹⁰ הבחנה זו מתבססת על ההבחנה של טיילור בין נורמות של ביצוע ובין ההצדקות העומדות בבסיסן, בעיקר בהקשר של החדרת ערכים ונורמות של תרבות אחת בתוך תרבות אחרת (Taylor 1999).

מחקר אחר שעסק בשינוי שנשאו הם בעלי סמכות – במקרה זה אליטה אזרחית-חינוכית בחברה החרדית-מזרחית – התמקד באנשי חינוך המתמודדים עם האתגר של חינוך תלמידיהם, וגם שלהם עצמם, לחיים משותפים עם מי ששונים מהם כגון לא-יהודים, חילונים ולהט"בים (שדה 2020). לטענתה של שדה מתפקדים מחנכים אלה כמתווכי תרבות – סוכנים חברתיים שנעים בין עולמות חברתיים ובונים גשרים בין התרבות המקומית-החרדית ובין התרבות המערבית-המודרנית-הליברלית – בין היתר על ידי החדרתו של שיח טיפולי למוסדות החינוך החרדיים. לטענתה, מפתחים סוכנים פועלים אלה מודלים של סובלנות שמצד אחד נבדלים מהסובלנות הליברלית, המבוססת על רעיון האוטונומיה של היחיד, אבל מצד שני נבדלים מהסובלנות הפטרנליסטית, שמבקשת לקרב ולהחזיר בתשובה. יש להדגיש, ועניין זה יעלה גם בהמשך העבודה בהקשר של יחס ללהט"ב, כי יש הבדל בין סובלנות פלורליזם: סובלנות מניחה רוב המחזיק באמת מונופוליסטית ובוחר שלא לכפות את עמדותיו על המיעוט, הטועה לדעתו, אף שעמדות אלה לעיתים מעוררות בו סבל. במקרים אלה הרוב אינו סובלני לדעות, השגויות בעיניו, אלא לבני האדם המחזיקים בהם, מתוך כבודם כבני אדם; פלורליזם לעומת זה מניח חברה ליברלית, שבה לאמת של אף קבוצה אין עדיפות על פני האמת של קבוצה אחרת, כך שגם הרוב אינו מניח שעמדותיו נכונות יותר מזה של המיעוט (שגיא 1995).¹¹

לטענתה של שדה (2020), אחת הטכניקות לפיתוח סובלנות היא הטכניקה הטיפולית של "הכלה"¹², המדגישה "צניעות אפיסטמולוגית" כלפי עמדתו הלא מובנת של הזולת לצד הרצון "לדון כל אדם לכף זכות". עמדה זו מעודדת השהיה של השיפוט והביקורת, גם כשמדובר בהתנהגות שונה מהנורמה. לטענתה של שדה, גישה זו עשויה להיות ראשיתה של מה שהיא מכנה "פוליטיקה של הכלה" (politics of containment) – פרקטיקה שמתבצעת על ידי רבים, ועשויה להיפך לאתוס חברתי שיאפשר חיים סובלניים.

בניתוח דבריהן של האימהות אתייחס גם אני למנגנון תרבותי של הכלה כביטוי לקבלה של להט"בים דתיים, אם כי משמעותו תהיה אחרת במקצת, שכן בניגוד לדגש על אי-ידיעה בקרב המחנכים החרדים-מזרחים, במקרה של להט"ב מדובר בקושי ברור וידוע. עם זאת גם במקרה של קבלת להט"ב תבוא לידי ביטוי תפיסה של אי-ידיעה והשהיית השיפוט, בעיקר בשל הצבת הגבול שבין הציבורי לפרטי – בין רשות הרבים, ובין הלא ידוע הנעשה בחדרי חדרים. זאת ועוד, בניגוד למחקר של שדה, שעסק

¹¹ אלון הראל (2001), בדיונו על התנאים שאפשרו חקיקה פרו-להט"בית בשנות התשעים, משתמש במונחים סובלנות מול נאורות כדי לבטא ניגוד דומה: הסובלן תומך בזכויות אף שהוא סולד מהרעיון, ואילו ה"נאור" אינו סבור שאורח חיים הומוסקסואלי נחות מזה ההטרוסקסואלי, כלומר מבטא פלורליזם.

¹² במקור מושג של הפסיכואנליטיקאי וילפרד ביון (Wilfred Bion), ראו אצל שדה 2020: 205.

באנשי חינוך שאימצו שיח טיפולי, כאן אצביע על הכלה כעל מנגנון מעשי שהתקבל דרך קבלה הורית של להט"ב, אם כי הומשג בהקשר רבני.¹³ אציע כי מה ששדה הצביעה עליו כניצניו של האתוס המכונה "פוליטיקה של הכלה", קיים למעשה באגפים הליברליים של הציונות הדתית, אם כי מקורותיו אחרים. אסטרטגיות שינוי אחרות נדונו בספרות בהקשר של פמיניזם בחברות מסורתיות. כך למשל במחקר שבחן אסטרטגיות שנקטו נשים מהציונות הדתית כדי להשתתף באופן פעיל בתפילה בבית הכנסת, הראתה יעל ישראל-כהן (Israel-Cohen 2012) כי הנשים לא נקטו רק מה שהיא מכנה בעקבות דניז קנדיוטי (Kandiyoti 1988) "התנגדות פסיבית" – כזאת שאינה קוראת תיגר על הממסד הרבני ומנסה לזכות בהסכמתו ולשיתוף הפעולה שלו; אלא גם התנגדות אקטיבית כגון פרישה מבית הכנסת. מרחב בית הכנסת אפשר זאת דווקא משום שמדובר במרחב וולונטרי, ללא אסדרה מדינתית. בהקשרים אחרים, שבהם מעורבת המדינה, כגון הסמכת הטוענות הרבניות שנזכרו למעלה, נלוותה ליוזמה גם פנייה לסמכות מדינתית, לבג"ץ, כדי שיאכוף את סמכותה על הממסד הרבני המתנגד (שמיר, שטראי ואליאס 1997).

בניגוד למקרים אלה, שבהם הצליחו סוכני השינוי ליצור שינוי בחברה השמרנית, מחקר שערך רון ניולד (2004) על הומואים דתיים בראשית התארגנותם, שופך אור על אי-הצלחה ליצור שינוי חברתי. המחקר עצמו לא התמקד בשינוי חברתי, אלא בקונפליקט הזהות של הומואים דתיים שניסו לשמר את הזהות הכפולה בתקופה שבה הומוסקסואליות נכחה בשיח הציבורי בציונות הדתית כסטייה שיש להוציא אל מחוץ למחנה, או במקרה הטוב לטפל בה (דרור תשס"ד-2003). לטענתו של ניולד הניסיון לשינוי לא צלח בשל כישלונם של ההומואים הדתיים לעגן את האסטרטגיה שלהם במערך התרבותי ההלכתי, כלומר בפרקטיקות ובערכים שמתבססים על משאבים תרבותיים וסמבוליים מקומיים, בין היתר גופים המזוהים עם הציונות הדתית או עם רבנים.

הניתוח של ניולד התבסס בין היתר על התיאוריה הפרגמטית של אן סוידלר (Swidler; [1986] 2003), שתשמש גם במחקר זה, ולפיה הפרט משתמש בתרבות כב"ארגז כלים" כדי לחוות את עצמו ואת העולם, להבנות לעצמו אסטרטגיות פעולה מגוונות ולתת להן משמעויות ספציפיות בנסיבות חיים ממשיות. תרבות במובן זה איננה רק ידע מופשט או תאוריה סדורה, אלא אמונות, פרקטיקות סימבוליות, שפה, סיפורים וגם ריטואלים של חיי היומיום, והפרט בוחר מתוך ארגז הכלים הזמין לו פרקטיקות ואמונות במטרה להתמודד עם בעיות שהוא נתקל בהן.

¹³ המושג מופיע בקובץ ההלכתי של בית הלל – הלכה והכלה – שדן בין היתר בקבלת להט"ב לקהילה (בית הלל 2016). מקורותיו של מושג זה בשיח הרבני חורג מהיקפה של עבודה זו.

ואולם שימוש כזה מתאים על פי סוידלר לתקופה יציבה, כאשר על אף האתגר המקומי, המשאבים התרבותיים והחברתיים העומדים לרשות השחקנים הפועלים יציבים יחסית. כשמדובר בשינויים יסודיים – כפי שהיו חייהם של "ההומואים הדתיים" בהתארגנויותיהם הראשונות, ללא שום עקרונות מארגנים – יש לכונן אסטרטגיות פעולה חדשות לגמרי, כאלה שיאפשרו לתת משמעות חיובית לזהות החדשה. לטענתו של ניולד לא הצליחו ההומואים הדתיים ליצור אסטרטגיות יציבות כאלה, שכן היה עליהם לארגן את מה שהוא כינה בעקבות סוול (Sewell 1992) "סכמה תרבותית" מתאימה – עקרונות מארגנים בסיסיים, שמאפשרים להעביר עקרונות משדה אחד לשדה אחר וממקרה אחד למקרה אחר. לטענתו, חוסר יכולתם של ההומואים הדתיים ליצור סכמות כאלה נבע בין היתר מסירובם המוחלט של השחקנים בשדה הדתי ליצור אליהם זיקה כלשהי, כך שהם לא הצליחו לבסס שום משאב תרבותי או סמבולי שיסייע להם, אפילו נראות בהקשר חיובי. כך הם נותרו מחוץ לשיח, ללא יכולת להשפיע על הסטיגמות השליליות שהיו כלפיהם וללא יכולת ליצור סכמות חדשות.

ואכן, בכל המחקרים שנזכרו למעלה ועסקו בסוכני שינוי, מדובר היה בשחקנים חברתיים שמצויים נמוך בהיררכיה בשדה הספציפי שאליו רצו להיכנס או אותו רצו לשנות (למעט האימאמים, שמתוקף תפקידם מחזיקים בידם את הסמכות הסימבולית), ללא משאבים רלוונטיים. כך נשים שרצו להשתתף בריטואלים דתיים המיועדים לגברים (Israel-Cohen 2012); כך נשים שרצו להשתתף בפרקטיקה משפטית המבוססת על ההלכה, שממנה הן מודרות (שמיר, שטראי ואליאס 1997); ולכך אפשר להוסיף גם נשים בדואיות שרצו לצאת ללמוד (אלאסד-אלהוזיל 2016; בן אשר 2020) או רצו להינשא באהבה, ולא בשידוך (Abu-Rabia-Queder 2007) – בכל המקרים האלה נזקקו הסוכנות הפועלות לשיתוף פעולה "מבפנים", לאדם או למוסד בעל משאבים שסייע להם: לגברים שיאותו להשתתף במניין שוויוני (Israel-Cohen 2012); לרבנים שהסכימו לחלוק עם הנשים את הידע ההלכתי השמור לגברים (שמיר, שטראי ואליאס 1997), לגברים שיסכימו שהנשים יצאו ללמוד, לעיתים בהבטיחן לשמור על כללי התנהגות צנועים (בן אשר 2020), או לאבות שיסכימו שהנשים יינשאו מחוץ לגבולות השבט (Abu-

14.(Rabia-Queder 2007)

בעבודה זו ברצוני להפנות אפוא את המבט אל "משתפי הפעולה מבפנים" – במקרה זה בהקשר של הומואים ולסביות דתיים.

¹⁴ כעולה ממאמרה של אבו-רביע-קווידר, בראשית שנות האלפיים הסכמות כאלה לא ניתנו.

לסביות והומואים דתיים

לפני שאסקור את שני מרחבי המשמעות שבתוכם השיח על להט"ב דתיים מתקיים ואת התמודדותם של להט"ב דתיים, כמה הערות בדבר המינוח. בכל האמור בסוגיית הלהט"ב משמשים בשיח הדתי מושגים רבים – משכב זכר/זכור, הומוסקוסאליות, להט"ב, נטייה חד-מינית, נטיות הפוכות, הומואים ולסביות. כל מושג צמח בהקשר אחר, ולכן ספוג עולם משמעות אחר ואף עמדה ערכית אחרת כלפי התופעה. ניסיון להאחיד את הדיון בעזרת מושג אחד ישטח את רובדי המשמעות השונים וכפה על הטקסטים ועל הראיונות משמעות שאין בהם, ולכן כל המושגים ישמשו לחלופין בהתאם להקשרי השיח.

זאת ועוד, בשל האיסור המקראי על משכב זכר (להלן), הדיון ההלכתי כולו עוסק ב"הומוסקוסאליות", כאשר היחס לנשים נגזר הלכתית ממנו (עיר-שי תשע"ט-2019). חשוב להדגיש כי בכל הדיון (למעט התייחסויות כלליות לקהילה הגאה / להט"ב) לא נמצאו התייחסויות לטרנסג'נדרים או מגדרים אחרים, וגם מחקר זה עוסק בהומואים ולסביות בלבד. למעט מצבים שבהם מדובר באיסור המקראי עצמו, כל ההתייחסויות להומוסקוסאליות היא בפירוש המצומצם של המילה – נטייה חד-מינית, של גברים ונשים. נמנעתי משימוש גורף במושג "חד-מיני" "חד-מיניים", שכן זה המושג שהתקבע בציונות הדתית בשיח המקבל את ההומואים והלסביות, ועל כן הוא מכהה את הסטיגמה הקשה שנקשרה להם. אני מודעת להטיה המגדרית הנובעת מכך בנראות של נשים, אבל במובנים רבים בשיח כולו נוכחותם של גברים בולטת יותר, היבט שחורג מהיקפו של מחקר זה.

השיח הליברלי-להט"בי

אף שבאופן מסורתי, גם ביהדות, אדם שקיים יחסי מין עם גבר אחר נחשב חוטא ומחטיא, תאוותן ומגעיל, "הומוסקסואל" כקטגוריה מובחנת כונן רק בגרמניה של סוף המאה ה-19.¹⁵ כינון זה נעשה במקביל בשני שדות שיח, שאינם חופפים דווקא: בשיח הליברלי-משפטי של זכויות האדם, שפעל לשוויון זכויותיהם של בעלי נטייה זו ולימים התפתח לדרישה להכרה כמיעוטים מיניים; ובמקביל בשיח הרפואי-פסיכיאטרי, שאינו ליברלי דווקא, שניסה לתהות על מקורן של "הסטיות" המיניות, להבין אותן ולטפל בהן, ולימים יאומץ בחברות שמרניות-דתיות ויהיה הבסיס לטיפולים לשינוי נטייה מינית.

¹⁵ הסקירה כאן, למעט התייחסות מקומיות, מבוססת על נורדהיימר-נור 2016.

חקיקתו של החוק הפרוסי שאסר על יחסי מין בין בני זוג מאותו המין דרבנה את התפתחותו של השיח הליברלי בדבר זכותם האזרחית של הומוסקסואלים לממש את אהבתם – שיח המכונה Gay liberation או כמו שיכונה כאן – השיח הלהט"בי או השיח הליברלי-להט"בי. ביסודה כללה הדרישה לביטול החוק שתי טענות עיקריות: (א) ההומוסקסואל אינו יכול לשנות את נטייתו; (ב) מימושה של הזכות, כשנעשה בצנעה, אינו פוגע בחברה הסובבת. במונחיו של ישעיהו ברלין (1971) בוטאה כאן תפיסה של חירות שלילית – הבחירה המינית היא בחירה פרטית ועל כן המדינה איננה צריכה להכריע בשאלת המוסריות או אי-המוסריות שלה כל זמן שאיננה מזיקה לאחר.

השלב הבאים של "המהפכה הגאה" התרחשו עשרות שנים אחר כך, כשב-1970 התקיים בניו יורק מצעד הגאווה הראשון שהדגיש שלושה היבטים: השוני בנטייה המינית או בזהות המינית איננו חיסרון או בושה; עידוד היציאה מהארון; וקריאה לשוויון זכויות מלא להלכה ולמעשה. היבטים אלה כבר ביטאו במונחיו של ברלין "חירות חיובית" – לא רק הזכות לפעול ללא הפרעה, אלא זכותו של אדם להיות אדון לעצמו, לשלוט במעשיו, להיות סובייקט ולא אובייקט. אבל מכיוון שהפרט הוא חלק מקהילה, הוא זקוק להכרה שלה (ברלין 1971). במונחים של מיעוטים מיניים מדובר בפעולה אקטיבית כדי לקדם את מימוש העצמי, לאפשר להם לשלוט בגורלם ולממש את הערכים שבהם בחרו (הראל 2016). כאן כבר מדובר בפוליטיקה של זהות ובדרישה להכרה ולשוויון על בסיס של שונות או מיוחדות, מה שצ'רלס טיילור (Taylor 1994) מכנה פוליטיקה של הבדל.

שיח זה משותף לשיח הזהויות בכללו – על בסיס מגדרי, אתני, גזעי ואף רפואי – ויסודו, כמו שמראה טיילור, בתפיסה כי כדי שהאדם יגשים את עצמו, כלומר יחיה חיים אותנטיים, עליו לבחור דרך אישית ייחודית ולהיות נאמן לעצמו. אבל מכיוון שהזהות – האישית, אבל גם הקבוצתית – איננה תוצאה של מונולוג, אלא של דיאלוג, היא זקוקה לאישורו של האחר, ועל האחר להכיר בו בשם ערך השוויון. אין מדובר בהכרה למרות השוני, אלא בהכרה בזכות השוני. כמו שיעלה מהמשך הסקירה, גישות אלה עומדות במוקד הוויכוח המתקיים בציונות הדתית כיום.

זמן לא רב אחר כך היו שינויים גם בישראל. בשנת 1974 התקיים לראשונה מצעד גאווה (במסכות) בכיכר מלכי ישראל, ובשנת 1975 הוקמה לראשונה האגודה לשמירת זכויות הפרט (לימים אגודת הלהט"ב), ששמה לה למטרה לסייע מבחינה משפטית וקהילתית לאנשי הקהילה וליצור מסגרת לפעילויות חברתיות. רק ב-1988 בוטל – לאחר ניסיונות רבים – הסעיף בחוק שאסר על "משכב שלא כדרך הטבע" (שכמעט שלא נאכף מעולם) (יונאי 1998), ובשנות התשעים נחקקו חוקים רבים להשוואת מעמדם של חברי קהילת הלהט"ב במה שכונה "המהפכה המשפטית ההומוסקסואלית", מהפכה

שלטענת הראל (2001), התאפשרה לא הודות לאימוץ של שיח ליברלי, העלול לערער את מוסד המשפחה, אלא דווקא משום אופייה השמרני של החברה הישראלית, שזכויות ללהט"ב לא נתפסו כמערערות אותו. במקביל פרצה מגפת האיידס, שבשנות השמונים ובראשית שנות התשעים נקשרה בתודעה הציבורית להומוסקסואליות ולמתירנות מינית (קמה 2003: 86).

במקביל לחקיקה המשפטית, שהתבססה על הזכות לכבוד האדם והתביעה לשוויון זכויות (זעירא ומדינה 2016), פעלה קהילת הלהט"ב להגדלת הלגיטימציה בשיח הציבורי. בשנות השמונים החלו אנשי תרבות לצאת מהארון, ובתהליך הדרגתי שהתרחש במקביל לשינויים דומים במדינות אחרות במערב, קודמה נראותם של גברים ונשים הומוסקסואלים באמצעי התקשורת של הזרם המרכזי על ידי הצגת מודל להט"בי שדומה למודל ההטרוסקסואלי. הדגש היה על היותם של הומואים ולסביות "כמו כולם", מה שמכונה היום "הומו-נורמטיביות" – הזדהות עם ערכים בסיסיים בחברה הכללית כמו מוסד המשפחה (יוסף 2007; נורדהיימר-נור 2016).

מהכיוון הליברלי מופנית כלפי ההומו-נורמטיביות ביקורת בשני הדגשים: האחד, הנתק שנוצר בין תמיכה בזכויות להט"ב לתמיכה בערכים ליברליים אחרים של חירות ושוויון, מה שמכונה הומולאומיות. פירוק זה "משכיח את הקשר בין סוגים שונים של דיכוי ואת הצורך להיאבק על השוויון והחופש של כולם" (גרוס 2016: 214). אני אטען, על בסיס ממצאי המחקר, כי דווקא הפירוק הוא שמאפשר את הקבלה. ביקורת אחרת נשמעת בדגש על הפוליטיקה הקווירית, ששוללת את ההבניה חברתית של המיניות בכלל ושל ההומוסקסואליות בפרט ויוצאת נגד הגישה המהותנית הרווחת בשיח הליברלי. רעיון זה – שאותו אכנה "רצף מגדרים" – חותר תחת עצם התפיסה של הגדרות קבועות ויציבות ומערער על ה"טבעיות" של מין, מגדר, מיניות והקשר ביניהם (גרוס, זיו ויוסף 2016: 18). כמו שנראה, השיח השמרני-דתי מתכתב עם תפיסה זו, שכן אף שמצד אחד היא הבסיס לתביעה לגבש זהות הטרוסקסואלית שתאפשר נישואין, אותה נזילות ממש היא שמאיימת על שיח הקדושה כולו, המבוסס על הבחנות בין גבר לאישה, בין ישראל לעמים (מילר תשפ"א-2021). שתי גישות אלה, המבקרות את ההומו-נורמטיביות על שהיא מחזקת את הסדר החברתי הלאומי-פטריארכלי-הטרוסקסואלי ואינה פועלת לערעורם (גרוס 2016: 214), מדגישות את האתוס הליברלי המניח אינדיבידואל יחיד שפועל בתוך מבנים של כוח חברתי ומעוניין להתיר את הכבלים (מזרחי 2017), ומכאן את הפוטנציאל לפירוק של קטגוריות חברתיות.

ואולם אף שבשנות התשעים החלו השינויים המשפטיים והתרבותיים לתת את אותותיהם, ובספרות המחקר הם מתוארים כשיח המרכזי של ה"ציבוריות הישראלית", ייצוגיה של ההומוסקסואליות היו

בעיקר עירוניים, "תל אביביים", ואפילו קוסמופוליטיים (אילני 2016), באופן שאינו רלוונטי בשום היבט לאתוסים של קבוצות ומגזרים מסורתיים יותר בחברה הישראלית. ואכן, אף שידוע שלהט"ב מצויים בכל המגזרים ובכל הקבוצות, היחס אליהם שונה ממגזר למגזר ואף משתנה לאורך הזמן. ככלל נע מצבם על הרצף שבין נידוי מוחלט ואף סכנת חיים – למשל במדינות באפריקה (Bailey et al. 2016) או ברשות הפלסטינית (פלאח סעב 22.7.2022);¹⁶ ובין קבלה מלאה ושוות זכויות, כשוויים בין שווים, למשל בחברה העירונית הליברלית. בין שני הקצוות הללו מצויות חברות בדרגות משתנות של שינוי בגישה כלפי להט"ב: יש חברות מסורתיות שלא חל בהן כל שינוי, ויש כאלה שבהן הנראות של להט"ב ומידת הקבלה שלהם השתנו מאוד בשנים האחרונות. אחת הקבוצות הללו היא הציונות הדתית, שנבחרה לעמוד במרכזו של מחקר זה.

הומוסקסואליות ביהדות המסורתית

בכל הנוגע להומוסקסואליות היהדות המסורתית רואה בה מעשה תועבה שעונשו מיתה על בסיס שני פסוקים המצויים במקרא:

וְאֵת זָכָר לֹא תִשָּׁב מִשְׁכָּבֵי אִשָּׁה תוֹעֵבָה הוּא (ויקרא יח, כב);

וְאִישׁ אֲשֶׁר יִשְׁכַּב אֶת זָכָר מִשְׁכָּבֵי אִשָּׁה תוֹעֵבָה עָשׂוּ שְׁנֵיהֶם מוֹת יוּמְתוּ דְמֵיהֶם בָּם (כ, יג).

אף שבדומה לדינים מקראיים אחרים גם דין זה לא בוצע בפועל, רוחו – כאיסור חמור – מרחפת על הדיון כולו (למשל בויארין 1995; לוביץ תשס"א-2001; קורן 2003; Greenberg 2004). ככלל עמדה זו רואה במעשה ההומוסקסואלי ביטוי של "היצר הרע", כלומר מעשה שהוא תוצאה של בחירה ולכן ניתן לשליטה. עם זה בשיח ההלכתי אפשר להבחין בין שתי מגמות: הראשונה, האופיינית בעיקר לתנ"ך ולתלמוד, בוחנת את ההתנהגות, כלומר את האיסור עצמו. זו מגמה מצמצמת: אין דנים במקורותיו של הרצון או בסיבה למעשים (קורן 2003).

המגמה השנייה, האופיינית לשיח המסורתי העכשווי שראשיתו באמצע המאה ה-20, עוסקת במהותו של האדם ההומוסקסואלי ובמניעיו (קורן 2003). אחד מציוני הדרך ההלכתיים החשובים והמצוטטים ביותר בהקשר זה הוא פסיקתו של הרב משה פיינשטיין (1896–1985), מחשובי הפוסקים האורתודוקסים בדור האחרון בארצות הברית.¹⁷ הפסיקה ניתנה באמצע שנות השבעים של המאה ה-

¹⁶ על מדינות נוספות בעולם בשיח מחקרי ראו

¹⁷ פסיקה זו מובאת בכל חיבור שעוסק ביחסה של היהדות להומוסקסואליות, ראו למשל שבידל 2006; קורן 2003: 160; בן נאה 2016.

20 כתשובה להומוסקסואל דתי ששאל כיצד ינהג מי שחטא ואיך יתגבר על היצר הרע. בתשובה תואר המעשה ההומוסקסואלי כמעשה שמטרתו אינה אלא למרוד בקב"ה ובתורתו:

גם רשעים אין להם תאוה לזה בעצם אלא שכל התאוה הוא רק מחמת שהוא דבר אסור והיצר הרע מסיתו להמרות נגד רצון הקב"ה (אגרות משה. כרך ד [1964], קטו¹⁸)

כלומר, הרב פיינשטיין אינו מכיר במשיכה הומוסקסואלית כמשיכה טבעית, ולכן מי שעושה זאת מחפש לעשות דבר מה שפל במיוחד כדי להתריס נגד הקב"ה, ועל כן הוא מכנה אותו "מומר להכעיס". אבל לא רק זאת. העובר עברות בדרגה זו, עובר את העבירה החמורה ביותר, ולכן הוא נתפס כמנוול, כשפל וכבזוי:

עבירה מגונה ובזויה זו שלבד שהוא נגד התורה באיסור חמור [...] הוא גם נגד עצם האנושיות שנעשה שפל ובזוי בתכלית השפלות, ולא רק שהוא גנאי הוא גם גנאי היותר גדול לכל משפחתו. (שם) (ההדגשות שלי)

מההתייחסות זו וגם מאחרות¹⁹ נשקף היחס המיוחד הניתן ליחסי מין הומוסקסואליים, השונה מהיחס הסלחני יותר כלפי עבירות אחרות. עם זה לא תמיד היה הדבר כך: ירון בן נאה (2016) טוען שהיהודים הושפעו מהעמים שבתוכם חיו, אם כי ההשפעה לא הייתה אחידה. לעיתים נורמות וערכים שמקורם בחברה הסובבת נכנסו אל ההלכה הכתובה, ולעיתים נותרו בגדר התנהגות מקובלת, אבל תמיד היה פער בין ההלכה למעשה. כך גם בעניין זה: אף שמבחינה הלכתית האיסור על משכב זכר היה קיים תמיד, היו תקופות שעבירה זו לא נתפסה חמורה יותר מעבירות אחרות, ובוודאי לא חמורה מאוד. שינוי תפיסתי כזה, כך יעלה מהניתוח, קידמו גם האימהות. מסקנתו של בן נאה היא כי התייחסותה של החברה אל היחיד ואל מעשיו קשורה קשר הדוק לתפיסות הרווחות, ואלה הושפעו מהחברה הסובבת – במדינות האסלאם הדבר היה מקובל יותר, ואילו במדינות אירופה נחשב תועבה. במאה ה-19 חלחלה התפיסה האירופית גם לארצות המזרח, ומכאן שונה גם יחסה של היהדות. כמו שיתואר בהמשך הדברים, אף מאז שנות האלפיים השיח השתנה בהדרגה, תפיסה זו עדיין רווחת, וגם מולה פעלו רבות מהאימהות.

בין זהות דתית לזהות להט"בית: להט"ב דתיים ומשפחתם

עד ראשית שנות האלפיים עצם קיומם של "הומואים ולסביות דתיים" הוחבא היטב בארון ולא נכח בשיח הפומבי (שביידל תשס"ו-2006; קורן 2003; Ariel 2007). ואולם אף שרבנים התוודעו אל סוגיית

¹⁸ אצל בן נאה 2016: 141.

¹⁹ ראו למשל אצל בן נאה 2016: 141.

הלהט"ב כבר מראשיתה, בעיקר באמצעות האינטרנט (קנריק 2011; שרלו 2019), במשך שנים שלטו בשיח הקולות שהפנו הומואים ולסביות לטיפול המרה ולנישואין, ואילו אל מול הזהות הכפולה – הומו/לסבית דתי/ת – לא הייתה לרבנים תשובה. במצב זה של אי-לגיטימציה חברתית ומוסרית עמדו בפני ההומו הדתי ארבעה פתרונות: (א) בחירה בסגנון חיים דתי ודיכוי הנטייה והזהות ההומוסקסואליות; (ב) גיבוש זהות מינית הומוסקסואלית, זניחת הדת ויציאה מהארון; (ג) שמירה על שתי הזהויות מתוך מידור ביניהן ("חיים כפולים"); (ד) שילוב ומיזוג בין שתי הזהויות לכדי זהות אינטגרטיבית ("אני הומו/לסבית ודתי/ת") (למשל בליי 2008; זק ובן ארי 2018; Avishai 2020).

כשמדובר במה שמכונה "להט"בים דתיים" מדובר למעשה בשתי הקטגוריות האחרונות, שכן מי שבחר לדכא את נטייתו וזהותו ההומוסקסואליות, אינו זמין בדרך כלל למחקר ובוודאי שאינו פועל לנראות התופעה (ניולד 2004);²⁰ ומי שזנח את זהותו הדתית אינו מוגדר עוד כדתי.²¹ בכל הנוגע לאפשרות השלישית, ממחקרים עולה כי לא רק שהבחירה בנישואין לצד יחסים הומוסקסואליים סודיים קיימת (קורן 2003; ניולד 2004; בליי 2008; Itzhaky and Kissil 2015);²² לעיתים היא נתפסת בעיני המרווינים כפתרון מוצלח, אף שאחרים מדווחים על אשמה, בושה, קושי לחיות עם הסוד ואף חרטה על דרך זו (קנריק 2011; זק ובן ארי 2018; זק 2019).

האפשרות הרביעית המוצגת במודל מבטאת אינטגרציה מלאה בין שתי הזהויות. עם זאת, כמו שמצינת אבישי (Avishai 2020), אף שאינטגרציה מוצגת כפתרון הרצוי, בפועל היא אפשרית רק במסגרת דתית שמאפשרת זאת כגון כנסיות מסוימות והיהדות הרפורמית, שמצאו פתרונות הלכתיים לאיסור המקראי. ביהדות האורתודוקסית, שהציונות הדתית היא חלק ממנה, אין פתרון הלכתי, ועל כן אלה המגדירים את עצמם בשתי הזהויות – הדתית וההומוסקסואלית – מתמודדים עם סתירה לא פתורה (ניולד 2004; קורן 2003; קנריק 2011).²³ ואולם זהות איננה בהכרח יציאה מהארון, וממחקרים שעוסקים בהיבטים הרגשיים של הזהות הכפולה עולה גם הסוגיה של שמירת הסוד (קורן 2003; ניולד

²⁰ השאלה האם הכחדה של זהות כזאת אפשרית או האם טיפולים עוזרים איננה רלוונטית לדיון כאן. לענייננו די בכך שאדם אינו מזהה את עצמו כהומוסקסואל/לסבית או אינו מממש משיכה זו. שאלת הזהות בהקשר זה מורכבת גם בשל הפרדה הרווחת בשיח בין המעשה לעושה, שכן יש גברים שמממשים מפעם לפעם את נטייתם אבל אינם חווים את עצמם כהומואים (זק ובן ארי 2018; זק 2019), ולצידם גברים שנמשכים לגברים, אבל אף שאינם מממשים זאת, הם חווים את עצמם כהומואים. עוד על מורכבות ההגדרות ראו Avishai 2020.

²¹ לביקורת על תפיסה הדיכוטומית ראו אצל אבישי (Avishai 2020), להלן. ביטוי למורכבות הדיכוטומיה דתי/דתל"ש הוא היותו של חברותא ארגון ל"הומואים על הרצף הדתי". עוד ראו אצל אטינגר 2019.

²² על הומואים ולסביות שהתחננו והתגרשו, ראו גם את הסרט **חתונה הפוכה** (ורדי 2020).

²³ ההתמודדויות חורגות מהדיון כאן. בהקשרים המתאימים הן יעלו בתיאור השינויים שחלו בציונות הדתית.

Rodriguez and Ouellette 2000; Itzhaky ;2018; זק ובן ארי 2017; זבולון וזיידנר 2017; קנריק 2011; 2004; Kissil 2015; Shilo, Yossef, and Savaya 2016; Allen and Golojuch 2019; Spector-Bitan 2018).
 ואכן, ממחקרים עולה כי אחד הקשיים שלהט"בים ככלל מתמודדים עימם הוא הקושי מול המשפחה כשזו אינה מקבלת אותם או כשהם חוששים מתגובה (פרדס, קובלסקי וכץ 2011; ; Bebes et al. 2015; ; Nielson 2017). החשש מתגובת המשפחה גדול כל כך, עד כי לעיתים זו הסיבה שאנשים אינם חושפים ברבים את נטייתם או שלחלופין מנתקים את הקשר עם המשפחה. חשש זה בולט במיוחד בקרב להט"ביות ולהט"בים דתיים, שלא רק חוששים מנידוי והרחקה, אלא גם מהסבת צער ואכזבה להורים (קורן 2003; בליי 2008; זבולון וזיידנר 2017; זק ובן ארי 2018; Itzhaky ; Rodriguez and Ouellette 2000; Kissil 2015; Shilo, Yossef, and Savaya 2016).

בשל רגישות זו לתגובת המשפחה אפשר להניח שעליית נראותם של הלהט"בים הדתיים בחברה הציונית-דתית, ובכלל זה בתקשורת המגזרית, מלמדת ככלל על קבלה של משפחות את הבן/בת הלהט"ב, שכן לולא קבלה זו, התופעה הייתה נותרת מושקת. במילים אחרות, המשפחות – שעם יציאה של הבן/בת מהארון למעשה יוצאות גם הן, על כל המשמעויות הכרוכות בכך בחברה שמתקשה לקבל להט"ב (Kabakov 2014) – הן-הן "משתפי הפעולה" מתוך החברה הנורמטיבית, שבתהליך הדרגתי הגבירו את הנראות ואפשרו את הדיון הציבורי הפתוח (יחסית) בלהט"בים דתיים.

התמודדות עם יציאה מהארון של בן/בת איננה ייחודית להורים דתיים. ממחקרים עולה שהורים רבים, גם בחברות שאינן דתיות, מתקשים להשלים עם הידיעה שהבן/בת להט"ב (לוז, אבני ושבטאי 2000; מייק 2009; סוטיאגין 2016; Belsky and Diamond 2015), אף שמבחינתם של הילדים למשפחה תפקיד חשוב בשיפור יכולת ההתמודדות שלהם והעאלה של ביטחונם העצמי (פרדס, קובלסקי וכץ 2011; Elizur and Ziv 2001). השיח הטיפולי מתאר את התהליך שעוברים הורים במונחים של אבל (Kübler-Ross 1969) הכולל חמישה שלבים: הכחשה, כעס, מיקוח (ניסיון לשנות), דיכאון וקבלה (שילה 2007). בניגוד למודל כללי זה, שעוסק בהיבטים הרגשיים, מודל טיפולי אחר (ליס 2015) חושף את ההיבט התרבותי והנורמטיבי שטיפולי תמיכה אלה כוללים. עקרונותיו של הטיפול אינם מענייננו, אבל התייחסותו לנורמות התרבותיות חשובה. בין היתר מדגיש המודל כי בעקבות השינויים שחלו בתפיסת ההומוסקסואליות ברמה התרבותית, העבודה עם הורים תיעשה על ידי:

פירוק של ההבניה החברתית לגבי הנורמליות של הנטייה המינית ובנייתה מחדש כהתנהגות אנושית נורמטיבית, וכן על ידי פסיכו-אדיוקציה (psychoeducation) בנושאים כגון ההיסטוריה והאטיולוגיה של ההומוסקסואליות, ומעמדה של הקהילה הגאה כיום. [...] התמודדות הטיפולית בשלב זה [...] היא

מול הייצוג השלילי של הומוסקסואליות. [...] באמצעות פסיכו-אדיקציה יש להביא את ההורים לכלל ידיעה שהחיים ההומוסקסואליים בישראל בשנת 2015 מאפשרים את אותן ההזדמנויות הפתוחות בפני סטרייטים בכל אחד מתחומי החיים, ובפרט בתחום המשפחתי, שבו ישראל מובילה במספר הממוצע של תהליכי הפונדקאות והילדים בעבור זוגות הומוסקסואלים, ביחס למקומות אחרים בעולם. (ליס 2015: 44-45, ההדגשות שלי)

התהליך המתואר כאן הוא למעשה הסרת הסטיגמה מעל ההומוסקסואליות – כלומר הסרת המאפיינים השליליים הקשורים אליה והצגתה כמיניות נורמטיבית – בחברה שבה הומונורמטיביות התמסדה. ואולם ערכים אלה עומדים בסתירה מוחלטת לתפיסת עולם דתית, הרואה רק ביחסים בן גבר לאישה יחסים מקודשים, ובהומוסקסואליות עבירה חמורה. ואכן מאחד המחקרים היחידים שנעשו על הורים דתיים (נוצרים ויהודים) ללהט"ב, ובין היתר בחן את תרומתה של קבוצת תמיכה וטיפול רגשי להתמודדות (Freedman 2008), עלה כי הורים דתיים התקשו להיעזר במידע זה שהובא לפנייהם, שכן הם חשו כי הוא מגמתי וסותר את אמונתם. יתרה מזאת, ההורים חשו כי קבוצת תמיכה מסוג *Parents and Friends of Ex-Gays and Gays*, הדוגלת בשינוי הנטייה המינית אבל תומכת בסביבתם של מי שהחליט אחרת, בסופו של דבר עזרה להם יותר. כלומר, ההצדקות הליברליות לקבלת להט"ב אין די בהן לאדם דתי.

מתוך הסתירה שבין הצדקות אלה ובין האיסור ההלכתי והנורמטיבי החמור עלתה אפוא השאלה כי בהינתן שהומואים ולסביות דתיים ומבתיים דתיים מוכרים וידועים במגזר הציוני דתי, באילו אסטרטגיות השתמשו הוריהם כדי לקבל אותם. אף שההנחה היא כי שני ההורים אפשרו את הנראות, בעבודה זו בחרתי להתמקד באימהות משתי סיבות עיקריות: הראשונה, אף שהמחקרים העוסקים ב"ציונות הדתית" מנסחים את מסקנותיהם לא פעם בלשון מכלילה, כולם מתייחסים גם לריבוי הקבוצות והזרמים בה (שלג 2000; אטינגר 2019). התמקדות באימהות בלבד מבטיחה שלפחות בכל הנוגע לנקודת המבט הנגזרת מהמיקום החברתי במשפחה – מדובר יהיה בנקודת מבט משותפת.

הסיבה השנייה מהותית יותר, וקשורה לדפוסי התמודדות שונים המיוחסים לנשים וגברים. על פי גיליגן (1995 [1982]) נשים, בשל התפתחות פסיכולוגית שונה, פועלות על פי קוד מוסרי אחר, המאופיין בחשיבה שאיננה בינרית ואיננה מונחית על ידי ערכים מוחלטים והכרעה ביניהם, אלא מונעת מרצון שלא לפגוע באחרים ולפתור קונפליקטים בדרך שאיש לא ייפגע. מוטיבציה זו מעודדת גמישות ונכונות רבה להגדיר יוצאים מהכלל, ומכאן ההנחה כי במקרים רבים אימהות הן שיובילו את תהליך הקבלה של הבן/בת. ואכן, ממחקר שנעשה על הורים של ילדים שעזבו את אורח החיים הדתי (דל"שים) (Tabory and Hazan-Stern 2013) – תופעה שלפחות בכל הקשור לפריצת הנורמות המקובלות, מה

שגופמן (Goffman 1963) מכנה "סטייה חברתית", דומה לתופעה של בן/בת להט"ב – עלה כי אף ששני ההורים התקשו מאוד לקבל את השינוי באורח החיים של הבן/בת, במצבים של קונפליקט נטו האימהות, יותר מהאבות, להתגמש בשל החשש לפגיעה בקשר.

באותו המחקר על הורים לדתל"שים (Tabory and Hazan-Stern 2013), התבסס הניתוח על המושג "העמדת פנים" (covering) שפיתח יושינו (Yoshino 2006) בעקבות גופמן.²⁴ לטענתו של יושינו, כשמדובר בסטייה חברתית (למשל הומוסקסואליות), החברה מציבה שלוש דרישות נורמטיביות: האחת – לחזור למוטב; אם דרישה זו לא מתקיימת – להסתיר (hide) את הסטייה מהחברה; ובשלב השלישי – אם הוא אימץ זהות אחרת, הדרישה היא לא להחצין אותה, כלומר להעמיד פנים (cover). ומכיוון אחר: לטענתו של גופמן (Goffman 1963), בני אדם בעלי זהות "מקולקלת" מנהלים את הרושם שהם יוצרים כדי למנוע תחושת אי-נוחות בקרב שותפי האינטראקציה שלהם. ואולם כדי שמלאכת העמדת הפנים תצלח, שני שותפי האינטראקציה צריכים להיות שותפים לה. לטענתו של יושינו (Yoshino 2002) ההבחנה בין הסתרה ובין העמדת פנים אינה תלויה בפרקטיקה עצמה, אלא במידע הקודם שיש לשותפי האינטראקציה: האם האחד יודע על "הסטייה" של האחר.

בעקבות המחקר על משפחות הדתל"שים (Tabory and Hazan-Stern 2013) טוענים תבורי וחזן-שטרן כי ככלל אומצו במשפחות אלה פרקטיקות של העמדת פנים, הן בתוך המשפחה הגרעינית, והן כלפי מעגלים רחבים יותר בסביבתם החברתית של ההורים – הקהילה והמשפחה המורחבת. כך למשל הבנות והבנים לא חיללו שבת בנוכחות ההורים, ואם נסעו – עשו זאת בלי לעורר תשומת לב: החנו רחוק מהבית, וההורים נמנעו ככל האפשר מלצפות בהם. מצב זה התאפשר כאמור רק בשיתוף פעולה בין כל השותפים לאינטראקציה. בשל "קשר שתיקה" זה, טוענים תבורי וחזן-שטרן, נראותה של תופעת הדתל"שים בציונות הדתית נמוכה ממדיה הממשיים.

בעבודה זו איני מתמקדת באינטראקציה בין ההורים ובין הבן/בת להט"ב – אם כי לעיתים אשתמש במונחים אלה כדי להסביר את האינטראקציה, בייחוד לנוכח סירוב של אחד מבני המשפחה להכיר בתופעה; מנגד, על דרך השלילה, אצא מנקודת הנחה שנוכחות של בן/בת זוג של להט"ב היא בהגדרתה הנכחה של התופעה, שאינה מאפשרת "העמדת פנים", ולכן מבטאת קבלה. במילים אחרות, קבלה של בן/בת הזוג או שיתוף של אנשים אחרים במידע על הבן/בת להט"ב מעידה על אי-ראיית הלהט"ביות

²⁴ יושינו פיתח את המושג כדי לטעון שמודל האסימילציה, שהודות לוויון הזכויות הליברלי מאפשר ליחידים להיטמע בחברה (האמריקאית), למעשה דורש מהם להתכחש לאותנטיות שלהם שכן רוב הזמן הם עסוקים בהסתרת זהותם. ביטוי מעשי לביקורת זו כבר ניכר בשיח הזהויות. השימוש שתבורי וחזן-שטרן עושים במודל הוא מכיוון אחר, אבל תובנותיו עשויות לסייע גם לי.

כ"סטייה מוסרית"²⁵ גם אם לא כנורמה. זאת ועוד, בניגוד למחקר של פרידמן (Freedman 2008), שבדק את מידת הקבלה בעזרת קריטריונים קבועים מראש – עמדות כלפי להט"ב, מידת ההזדהות עם הפרויקט הלהט"בי וכו' – כאן הוגדרה הקבלה רק במונחי הפעולה על בסיס הדיווח העצמי, שכן ההנחה היא שגם אם בין שותפי האינטראקציה יש אי-נוחות מסוימת, לענייננו חשובה עצם הנראות החברתית.

ואולם בחברה שבה הומוסקסואליות נתפסת כסטייה מבישה, כיצד הצליחו האימהות לראות בבן/בת ובעצמן אדם מוסרי? בהתבסס על בחינת המוסר הפשוט של בני האדם בחיי היום-יום שלהם, טוענת למונט (Lamont 2000) כי אנשים מבנים את תחושת הערך העצמי שלהם ותופסים את ההיררכיה החברתית על ידי פרשנות של ההבדלים בינם ובין סביבתם. פרשנות זו היא תהליך דינמי של הבניית הבדלים ודמיון בין קבוצות, שאותו היא מכנה עבודת גבול. ומה קורה כאשר אדם מזהה את עצמו עם קבוצה הסובלת מסטיגמה נמוכה, מבישה? בעקבות גופמן (Goffman 1963), שהראה כיצד בני אדם מנהלים את הרושם שלהם כדי לתת לעצמם תחושת ערך, הפנו למונט ומזרחי (Lamont and Mizrachi 2012) את המבט אל האסטרטגיות והכלים הרטוריים שחברים בקבוצות "מוכתמות" משתמשים בהם בתגובה למה שהם חווים כסטיגמטיזציה. ביטויי הסטיגמטיזציה אינם אוניברסליים, אלא תלויי תרבות ספציפית, ובחינת האופנים שבהם בני האדם פועלים בחיי היומיום שלהם בתגובה אליהם, מאפשרת להבין את הפרקטיקות ואת האסטרטגיות שהם נוקטים במטרה לשנות את מיקומם בהיררכיה החברתית (Lamont and Mizrachi 2012). מדובר באסטרטגיות שאינן תוצאה של מערכת ערכים סדורה ובהכרח קוהרנטית, אלא של אמונות, פרקטיקות סימבוליות, שפה, סיפורים וגם ריטואלים של חיי היומיום הזמינים להם בארגז הכלים התרבותי שלהם (Swidler 1986).

בניגוד למחקרים הבוחנים כיצד אנשים מתייחסים לעצמם וממקמים את עצמם ביחס לקבוצות אחרות בנקודת זמן מסוימת (Lamont and Mizrachi 2012), אני אבחן את התהליך מזווית היסטורית, במטרה להבין, מתוך סיפורי חיים, כיצד שינו סוכנים פועלים את הסטיגמה בעבר, כלומר באילו אסטרטגיות השתמשו האימהות כדי "לנקות" הן את הבן/בת והן אותן ואת משפחתן מהתיוג השלילי הכרוך בהומוסקסואליות. אף שהניתוח מוגבל לנקודת מבטן של האימהות בהווה, אפשרו הראיונות לחלץ גם אסטרטגיות שנקטו בעבר. ומכיוון שהן הסטיגמה והן ארגז הכלים הם תלויי תרבות, תכלול

²⁵ השתתפות של בן/בת זוג באירועים משפחתיים נחשבת כביטוי של קבלת ההומוסקסואליות גם במחקרים כמותניים, ראו LaSala 2000.

העבודה פרק שמשרטט – על בסיס כתיבה פנים-מגזרית ופרסומים בעיתונות – את השיח שהיה בציונות הדתית בנוגע להומוסקוסאליות ואת התפתחותו מראשית שנות האלפיים.

שרטוט הקשר חברתי זה חשוב גם בשל השפעתו על עצם הקונפליקט שבין זהות דתית לקבלת הומוסקוסאליות, שכן ממחקרים עולה שקשייהם של הלהט"בים אינם נובעים רק מהאיסור הדתי, אלא גם מהתגובות והנורמות החברתיות (Avishai 2020; Itzhaky and Kissil 2015). כך, נוסף על היבטים בקונפליקט הזהויות הקשורים להתלבטות של הלהט"בים עצמם, שלעיתים באו לידי ביטוי בסיפוריהן של האימהות כמתבוננות מן הצד, תאפשר ההתייחסות להקשר החברתי להבין גם את התמודדותן שלהן עם הנורמות שסביבן, שכן עם השתנות השיח – לטענתי בין היתר הודות להן ולשכמותן – נוספו להן כלים תרבותיים שהיו זמינים להן לשימושן.

ב | שיטה

כדי להבין את עולמן ואת התמודדותן של האימהות, התבסס המחקר על ראיונות עומק חצי מובנים שמהם ניסיתי להבין הן את האתגרים שעמדו לפנין והן את אסטרטגיות ההתמודדות שלהן. כמו כן כלל המחקר גם מיפוי השיח שבתוכו פעלו בהתבסס על כתיבה פנים-מגזרית.

האימהות

המרואיינות: לצורך המחקר נבחרו אימהות שהגדירו את עצמן "אימהות מהציונות הדתית/ מהמגזר הדתי-לאומי שמקבלות בן/בת להט"ב (הומו/ לסבית)" – הגדרה שאיננה מבטאת זהות אישית (ציונית-דתית, דתית-לאומית), אלא השתייכות למגזר חברתי בעל מאפיינים סוציולוגיים ברורים שעיקרם השתייכות לבית כנסת וחינוך ממלכתי-דתי לילדים. עם זה במהלך הריאיון מיקמו את עצמן האימהות, ביוזמתן, באופן ספציפי יותר על רצף הדתיות בהתאם לקבוצות המקובלות במגזר.²⁶ התייחסות להיבט זה תיעשה בהקשרים המתאימים.

הפנייה נעשתה לאימהות להומואים ולסביות בלבד, שכן ממחקר מקדים שביצעתי עלה כי "טרנסג'נדרים זה סיפור אחר", והיה בכך כדי להוסיף משתנה נוסף שהיה מסיט את הדיון להיבטים מורכבים אחרים. זאת ועוד, גם הנראות במגזר של הומואים ולסביות שונה מזו של טרנסג'נדרים, כך שבכל האמור במידת הלגיטימיות מדובר בתופעה אחרת.

אל המרואיינות הגעתי באמצעות פנייה לארגונים הקשורים ללהט"ב, באמצעות קשרים אישיים וכן באמצעות פרסום קול קורא בפייסבוק, בין היתר בקבוצות רלוונטיות שבהן צפויות להיות נשים מהמגזר הדתי-לאומי או נשים בכלל. הקושי באיתור מרואיינות ביטא את רגישותו של המחקר ואת מורכבות הסוגיה במגזר הדתי-לאומי. אף שיצרתי קשר ישיר ועקיף עם להט"בים יוצאי המגזר – רק מעטים קישרו אותי לאימותיהם, וגם במקרים אלה האימהות ניתקו קשר. ניסיון לפרסם קול קורא בקבוצת "פמיניסטיות הלכתיות" בפייסבוק לא צלח בטענה שהנושא אינו מתאים לקבוצה, ורק נשים ספורות מהמגזר הדתי-לאומי חשו בנוח לפנות למכרותיהן וחברותיהן בטענה שהנושא רגיש. הפעולות היחידות שהניבו בסופו של דבר פרי היו פניות אישיות דרך מכרים בני דור ההורים, היענות למודעות בפייסבוק ו"חברה מביאה חברה" דרך הרשתות של קבוצות תהל"ה – ארגון תמיכה בהורים ובבני משפחה של להט"ב.

²⁶ ראו בפרק ג.

עמותת תה"ה, שנוסדה בשנת 1992, מבוססת על פעולתם של "הורים מתנדבים שבניהם ובנותיהם שייכים לקהילה הגאה"²⁷, והיא מפעילה קבוצות הורים שנפגשות בהנחיה של שני מתנדבות/ים ותיקים שעברו הכשרה יחודית. משנת 2010 מפעילה העמותה גם קבוצות ייחודיות לאוכלוסייה הדתית, אם כי היו אימהות שהשתתפו בקבוצות מעורבות. אף שעלה חשש שהשתתפות בקבוצות תניב נרטיב אחיד, מהראיונות עלו מגוון התייחסויות, אם משום שלא כל האימהות נעזרו בקבוצות או שהן הגיעו אליהן בשלב מאוחר יחסית, ואם משום שהיו שהשתתפו רק פעמים אחדות או התקשו עם כמה מהמסרים. כך או כך – ותשובה לשאלה אמפירית זו חורגת מהיקפו של מחקר זה – ייתכן גם שרבות מהאימהות ללהט"ב דתיים אכן נחשפות כך או אחרת לקבוצות של תה"ה ולתכנים המועברים שם, ונעזרות בהם ככלים תרבותיים להתמודדות.

בסופו של דבר התקיימו הראיונות בשנים 2019–2022, בסך הכול 14 ראיונות. המרואיינות נבחרו על בסיס הזדהותן העצמית – דתיות השייכות למגזר הציוני-דתי שמקבלות בן/בת להט"ב – ולפני הריאיון וידאתי שהן עומדות בקריטריון שהוגדר למעלה. לאימהות בין 3 ל-7 ילדים, 12 מתגוררות בערים, ו-2 ביישובים קהילתיים. כל הנשים נשואות למעט גרושה אחת ואלמנה אחת. 4 אימהות ללסביות ו-10 אימהות להומואים. ל-3 אימהות יותר מילד/ה חד=מינית/אחד/ת, אבל כדי לשמור על פרטיותן זהותן טושטשה. הילדים של כל האימהות, למעט אם אחת, יצאו מהארון גם באופן פומבי.²⁸ שני ראיונות התקיימו פנים אל פנים והוקלטו, והאחרים התקיימו בזום. לאימהות הוסברה מטרת המחקר – להבין את עולמן של אימהות מהציונות הדתית שהבן/בת יצאו מהארון – והודגש כי פרטיותן תישמר וכי הן רשאיות להפסיק את הריאיון בכל רגע.

כלי המחקר – ריאיון חצי מובנה. לצורך הריאיון נעזרתי בשאלון מחקר חצי מובנה, ובו נוסחו השאלות שעמדו לבירור (נספח 1). הריאיון עצמו התנהל כשיחה קולחת, כך שלאחר שאלת היכרות קצרה סיפרו מרואיינות את סיפורן באופן ספונטני שמדגיש את ההיבטים החשובים בעיניהן. במטרה להבין את ההתמודדות מנקודת ראותן השתדלתי להיכנס עד כמה שאפשר לנעליהן ולהבין את ההיבטים החשובים להן, גם אם אלה אינם מוכרים לי מעולמי. כמו כן נמנעתי מאמירות שיפוטיות, גם מתפעלות, שכן כמו שמציינת ג'וסלסון (2015), גם אמירה חיובית משדרת שיפוטיות. מכיוון שאינני בת המגזר לעיתים שאלתי שאלות הבהרה. בסוף הריאיון התעכבתי על שאלות שעניינו אותי ולא באו לידי ביטוי בשיחה הקולחת. הראיונות ארכו בין שעה לארבע שעות, ואת כולם תמללתי בעצמי.

²⁷ תה"ה, "אודות".

²⁸ בדבריה של אם זו השתמשתי אפוא רק בהקשרים מצומצמים.

הניתוח. התשובות לשאלות אילו אתגרים עמדו לפני האימהות ובאילו אסטרטגיות השתמשו חולצו מתוך סיפוריהן של האימהות ברוח התאוריה המעוגנת בשדה (Glaser and Strauss 1967). בעזרת תוכנת Atlas קידדתי את הראיונות לקודים שנבעו מהסיפורים, ואלה אפשרו לי לקבל תמונה תיאורית של ההתמודדויות. הניתוח לקח בחשבון האם הדברים נאמרו בתשובה לשאלה או כהתייחסות ספונטנית. בשלב הבא, אחרי שהבנתי מה למעשה עשו האימהות, פניתי אל הספרות כדי להשתמש בתובנות העולות ממנה ולהסביר טוב יותר את הממצאים, וכן למקם את הדיון בהקשרו התיאורטי. כדי לשמור על פרטיותן של המרואיינות כל השמות שוננו, ופרטים מזהים הושמטו או הוסוו. הציטוטים מובאים כלשונם למעט טשטוש הכרחי.

מכיוון שחוץ מאם אחת אף אחת לא התייחסה באופן ספונטני להשפעה של שיח הפמיניזם הדתי על ההתמודדות, נעשה הניתוח בנושא זה כתשובה לשאלה, ולא כתיאוריה שמעוגנת בשדה.

אף שסיפוריהן של האימהות עסקו בעיקר בהקשרים משפחתיים, עלו מהם גם התייחסויות לשיח שסבב אותן, הרבני והנורמטיבי, שאליו הן נחשפו דרך מעגלים חברתיים וכן בעיתונות, ברשתות החברתיות (פייסבוק וקבוצות ווטסאפ) ובמרחב המקוון בכללו. בשל הצורך להבין את המרחב המשתנה הזה, נוסף למחקר גם מיפוי של השיח על להט"ב בציונות הדתית מראשית שנות האלפיים.

השיח הציבורי על להט"ב

מיפוי השיח הציבורי והרבני נעשה על גבי שני צירים – דיאכרוני וסינכרוני. ההיבט הדיאכרוני היה חשוב בשל השונות הגדולה בשנות היציאה של הבנים והבנות שעלתה מדבריהן של המרואיינות והשינויים שחלו בציונות הדתית מראשית שנות האלפיים, שכן כאשר מדובר בזמינות של כלים תרבותיים (Swidler 1986), יש הבדל בין יציאה מהארון בתקופה שבה השיח כמעט שאינו קיים ובין תקופה שבה הוא נושא לוויכוחים תדירים למשל בעיתונות. ההיבט הסינכרוני היה חשוב בשל השונות הגדולה הקיימת בתוך הציונות הדתית ביחס ללהט"ב, שונות שכדי להבינה יש להבין את הזרמים הקיימים בה, וכן את ההתפתחויות שחלו בהם בשנים האחרונות. התיאור של שני היבטים – הדיאכרוני והסינכרוני – נעשה אפוא במשולב בהתבסס, נוסף על ספרות המחקר, גם על ארבעה סוגים של מקורות ראשוניים:

אתרי הארגונים של להט"ב דתיים: חברותא, בת קול – ארגון לסביות דתיות, וכמוך – הומואים דתיים אורתודוקסים. אתרים אלה סיפקו מידע על ההיסטוריה של ארגוני הלהט"ב הדתיים, וכן עמדות של רבנים. בייחוד היה לעזר אתר כמוך, המביא ראיונות כתובים ומצולמים עם רבנים, עם אנשי טיפול

מהמגזר ועם יוצרים בנושאים אלה. האתר כולל גם ארכיון של כל קטעי העיתונות המתפרסמים בעניין הומואים דתיים, בכלל זה עלוני שבת המחולקים בבתי הכנסת. עם זאת מדובר באתר שאוסף מידע, אבל לא במאגר מידע מקצועי, כך שאפשרויות החיפוש בו מוגבלות מאוד.

יצירות של תרבות פופולרית – יצירות כגון סרטים, סדרות טלוויזיה וספרים, המבטאים את קולם הן של לסביות והומואים דתיים, והן את קולם של הרבנים. חשיבותן של יצירות אלה רבה שכן הן זוכות לתפוצה רחבה, והוזכרו לא פעם בראיונות.

כתבות ומאמרי דעה – כתבות ומאמרים שנוסף על פרסומם בעיתונות המגזרית, שלה תפוצה רחבה, זכו לשיתופים גם ברשתות החברתיות ולכן זכו לנראות רבה עוד יותר. בעיקר שימשו לצורך המיפוי אתרי החדשות המרכזיים: **מקור ראשון** (בעבר **הצופה** ו-**NRG יהדות**),²⁹ **כיפה**, **סרוגים**, והערוץ החדרד"לי – **ערוץ 7**. הכתבות פורסמו לא פעם סביב אירוע אקטואלי כלשהו כגון דיון בטיפולי המרה, אמירה של רב נגד להט"ב או פרויקטים להגברת הנראות שיזמו ארגוני הלהט"ב. בעיתונות זו באים לידי ביטוי גם דעות של רבנים מכל הקשת המקובלת בציונות הדתית. עוד ניכר כי השפיעו על השיח, גם אם לא ישירות על האימהות, מאמרים בכתב העת **דעות**.

כתיבה רבנית – לצורך הבנת השיח שימשו גם החיבורים הרבניים על להט"ב. בהקשר זה חשוב להבחין בין הכתיבה השמרנית, שככלל אוסרת ביטויי הומוסקסואליות ולכן רלוונטית פחות לענייננו,³⁰ ובין הכתיבה הליברלית, שהיא מעטה, ולא במקרה. בכל האמור ברבנים הליברלים, העלתה ההצלבה בין הכתיבה הפנים-מגזרית ובין הראיונות כמה שמות עיקריים, ואלה הוזכרו בהרחבה רבה יותר.

חשוב לציין כי מיפוי השיח הציבורי כלפי להט"ב, אף שהוא מתבסס ברובו על מקורות ראשוניים וראוי לניתוח בעצמו, איננו העיקר בעבודה זו, אלא משמש רקע חשוב לחלק העיקרי שהוא ניתוח התמודדותן של האימהות.

חוקרת בשדה המחקר

אין ספק שבחירת נושא המחקר הושפעה גם ממאפייני שלי – אמא לילדים מתבגרים, שאף שלא התמודדה עם הנושא הלהט"בי, נקודת הראות של אימהות והצורך שלהן להתמודד עם אתגרים מוכרת לה. זאת ועוד, היכרותי מקרוב עם המהפכה הגאה שהתחוללה לנגד עיניי בלב תל אביב במהלך שנות

²⁹ אתר **NRG** הפסיק את פעילותו בשנת 2017 ותכניו מצויים באתר **מקור ראשון**.

³⁰ על ניתוח של פסקי דין רבניים בעניין הומואים דתיים שוקד בימים אלה אבישי מזרחי בעבודת דוקטורט. עבודת המוסמך שלו, "בין הכחשת הומוסקסואליות להכרה בה: ניתוח פסיקות רבניות בציונות הדתית" (מזרחי תש"ף-2020) שימשה גם אותי.

התשעים והנראות הגוברת של משפחות להט"ב במערכות החינוך שבהם למדו ילדי בראשית שנות האלפיים – כל אלה הפנו את תשומת לבי לשחקנים החברתיים הרבים השותפים לשינויים חברתיים. עם זאת, למעט היכרות כללית וחברית עם העולם הציוני-דתי ועם העולם הלהט"בי, לא התמודדתי עם עולמות אלה מקרוב, והראיונות וניתוחם הצריכו כניסה לעולם לא מוכר. ייתכן שבשל היכרות השטחית עם העולם הציוני-דתי היבטים מסוימים חמקו מעיניי, אבל לתחושתی היה בעמדה חיצונית זו גם יתרון, שכן היא מנעה "הסכמות מובנות מאלהן" בין מראיינת למראיינת, כאלה שלכאורה אינן מצריכות הסבר אבל לעיתים עלולות להביא לידי אי-הבנות. הצורך להסביר לי, לעיתים נורמות ומושגים בסיסיים, תרם לראיונות והעשיר אותם. כולי תקווה שבניתוח עצמו, בייחוד בכל האמור בכתיבה הרבנית, לא נפלו אי-דיוקים.

ג | השיח על להט"ב בציונות הדתית

כדי להבין את השיח על להט"ב שהתפתח בציונות הדתית מראשית שנות האלפיים³¹ ואת הגברת הנראות של התופעה, אציג תחילה את מאפייניה העיקריים של אורתודוקסיה מודרנית זו, הנעה בין הלכה למודרנה, בדגש על השינויים שחלו משנות התשעים של המאה ה-20 בעיקר בהקשר של קליטת ערכים ליברליים ותגובת הנגד להם.

הציונות הדתית בין הלכה למודרנה

הציונות הדתית היא זרם שמבדל את עצמו מצד אחד מ"החילונית" ומהשיח המערבי; ומן הצד האחר מ"החרדיות" ומההיבדלות.³² בניגוד לשני זרמים אלה, שבאופן מסורתי נתפסים כבעלי מקור סמכות אחד, זרם זה, המכונה גם "אורתודוקסיה מודרנית",³³ נתפס כבעל שני מוקדים של השפעה: היהדות והחיים המודרניים, או בשפתם "תורה ועבודה".³⁴ הרב יהודה ברנדס מתאר מצב זה כפעולה לפי דגם האליפסה לעומת דגם המעגל. במעגל יש מוקד אחד – וממילא הכול סובב סביבו. כך חברת הלומדים החרדית מעמידה את לימוד התורה מעל הכול, וממילא התורה במרכז וכל השאר נדחק לשוליים; באליפסה לעומת זה הקיום עומד על שני מוקדים, וההכרעות מתקבלות ב"שדה האליפטי" שנוצר בין שני המוקדים הללו. ההכרעה אינה אמורה להכריע בין שתי תמונות עולם, אלא להציע את האיזון הראוי לכל מקרה ומקרה לעצמו (ברנדס 2013: 264). לעומת תפיסה זו, ידידיה שטרן טוען שהאסטרטגיה המקובלת היא מידור והתחמקות מהכרעה: כשהם לומדים בישיבה או עוסקים באידאות הם מתבססים על תפיסות דתיות; וכשהם עוסקים בחיי היומיום, הם שואבים מהתרבות הליברלית (שטרן 2015). ואולם מה קורה כאשר העולמות מתנגשים למשל כשמדובר בערכי המשפחה או כשרעיונות ליברליים חודרים להקשרים דתיים כמו בית הכנסת? ואכן, כמו שנראה מצבים כאלה מעמידים אתגר בפני הציונות הדתית. אסטרטגיה נוספת שהוצעה היא "הרחבה והשתלטות" – כלומר ניסיון יצירתי להרחיב את המושגים הדתיים כך שיכללו גם את הערכים המודרניים (הרמן ואח' 2014),

³¹ רבנים מעידים כי הם התמודדו עם שאלות אלה כבר בשנות התשעים (ראו למשל את עדותו של הרב בני לאו, נחשוני, שומפלבי ולוקש 20.1.2020), אבל הכתיבה הציבורית בהקשר זה החלה רק בראשית שנות האלפיים.

³² מחקרים רבים מערערים על התפיסה המונוליתית הזאת הן של החילונית (למשל שנהב 2008: 174 והמחקרים המוזכרים שם; ידגר 2012) והן של החרדיות (למשל יונה וגודמן 2004), אבל הם אינם מעניינים, שכן על סמך תפיסה זו הציונות הדתית מבדלת את עצמה (ראו למשל אנגלנדר ושגיא 2013).

³³ על ההצדקה להקבלה בין שני הזרמים ראו אנגלנדר ושגיא 2013: 12, הערה 3.

³⁴ עוד על זרם הציונות הדתית ראו למשל שגיא ושוורץ תשס"ג-2003. בעבר כללה "המודרניות" גם את הלאומיות וגם את הערכים המודרניים של קדמה, אם כי כיום, בעקבות הזיהוי של המודרניות עם ליברליזם, חל פיצול בין ה"לאומיות" (קדושת ארץ ישראל, שלמעשה משלבת בין הרעיון הלאומי המודרני ובין הקדושה) ובין הליברליזם. ראו להלן.

מה שמזרחי (Mizrachi 2014) מכנה ניכוס תרבותי. כדוגמה לאסטרטגיה זו מציינים הרמן ואח' את הניסיון הפרשני של הוגים ציונים-דתיים לייחס ערך דתי לאידאולוגיות מודרניות דוגמת הלאומיות או הסוציאליזם ולמצוא להן מקור דתי-תורני (הרמן ואח' 2014: 27 הערה 24). תהא אסטרטגיית ההתמודדות אשר תהא, עמדה זו בין שתי תפיסות עולם ועולמות משמעות כוללת באופן אינהרנטי ומודע מתח מתמיד, כשהמכנה המשותף לכל האסטרטגיות הללו הוא קבלה והפנמה סלקטיבית של ערכים מודרניים לתוך העולם הדתי (שלג 2000; שוורץ 2009; אנגלנדר ושגיא 2013).

אף שכל המחקרים שצוינו למעלה מנסחים את מסקנותיהם לא פעם בלשון מכלילה – "הציונות הדתית" – כולם מתייחסים גם לריבוי הקבוצות והזרמים בה, הנבדלים ביניהם בתחומים רבים. השונות גדולה כל כך עד שלעיתים נשאלת השאלה מהי בדיוק "הציונות הדתית", ויש שאף סבורים שבעתיד הלא רחוק היא תתפצל.³⁵ אף שכיום, בניגוד לעבר, כל החברות, גם השמרניות שבהן, נתפסות חברות מודרניות מעצם התמודדותן עם העולם המשתנה שסביבן, תפיסה שמכונה ריבוי-מודרניות (אייזנשטדט 2010), חברות נבדלות ביניהן במידה שבה הן מקבלות ערכים ליברליים כחלק מהאתוס המכונן שלהם, והדבר נכון גם לזרמים שבתוך הציונות הדתית.

על פי הרמן ואח' (2014) כיום זהותה של הציונות הדתית מושתתת על שלושה רכיבים: הראשון הוא הדתיות. מבחינה דתית כל הזרמים ממקמים את עצמם בתוך האורתודוקסיה ומנגידים את עצמם לקונסרבטיבים ובעיקר לרפורמים. כלומר, על הרצף של דתיות-חילונית מדובר בדתיות אורתודוקסית, שמרנית. ואולם בתוך גבולות האורתודוקסיה נעות הקבוצות בין שני קצוות – בקצה האחד החרדים הלאומיים (חרד"לים), שדבקים בהלכה בכל שאלות החיים מתוך התעלמות משיקולים ערכיים חוץ-הלכתיים ובמובנים רבים דומים לחרדים; ובקצה השני הקבוצה המכונה דתיים-ליברליים או מודרניים, המייחסים חשיבות גבוהה לדת אבל סבורים שיש גם שיקולים ערכיים אחרים (נוימן 2015: 349), כך שלא פעם הם מכריעים ב"שדה האליפטי" (ברנדס 2013). כמו שיעלה גם בהקשר של להט"ב, הרבנים מהזרמים הליברליים מקנים חשיבות רבה להשתייכות לאורתודוקסיה, ואף שהם מנסים למתוח ככל אפשר את גבולות ההלכה, הם מקפידים להישאר כל העת בגבולותיה. למרות זאת פעמים רבות הם

³⁵ ראו למשל דבריו של הרב בני לאו אצל הרמן ואח' 2014: 6, וכן את מסקנות המחקר, שם, עמ' 220 ו-245. ראו גם אטינגר 2019: 19-22; וכן את דבריה של הרבנית מלכה פיוטרקובסקי באתר **כיפה**: אלמקייס 19.12.2021.

מואשמים במילות הגנאי "נאו-רפורמים" או "נאו-קונסרבטיבים" (הרמן ואח' 2014: 26), כלומר בעיני השמרנים הם מוצאים מחוץ למחנה.³⁶ כמו שנראה, יחס דומה הופנה לעיתים גם אל האימהות.

הרכיב השני בזהות הציונית-דתית הוא רכיב הלאומיות (הציונות), ובעיקר קדושתה של ארץ ישראל. רכיב זה אינו בולט כשמדובר בסוגיית הלהט"ב ולכן לא ארחיב עליו כאן. עם זה, לניתוק שבין לאומיות ובין תמיכה בזכויות בלהט"ב משמעויות תאורטיות חשובות ואדון בכך בדיון המסכם.

הרכיב השלישי בזהות הציונית-דתית הוא הפתיחות למודרנה, שבעשורים האחרונים קיבלה משמעות של ליברליזם. ואולם הזיהוי בין מודרניות לליברליזם אינו מובן מאליו, שכן במשך עשורים רבים כללה המודרניות גם גישות אחרות כגון סוציאליזם, קומוניזם, לאומיות ואפילו נאציזם. רק בעשורים האחרונים נוצר הזיהוי בין ה"מערב" ובין התרבות הליברלית (שדה 2020), כשבהקשר של הציונות הדתית מדובר בעיקר בשיח הזכויות. בעניין זה עומדות זו מול זו שתי קבוצות הקצה: מצד אחד החרד"לים, שבדומה לחרדים מחויבים להלכה ומתנגדים למודרנה (בין היתר לשינויים בתפקידי מגדר ולתרבות החילונית), אבל בניגוד אליהם, מאמצים את התפיסה הלאומית ואת קדושת ארץ ישראל. עם זה, כמו שנראה, בכל הקשור בלהט"ב אימצו למעשה החרד"לים עמדות מודרניות, גם אם לא ליברליות. בקצה השני מצויים הדתיים הליברליים, הרואים עצמם מחויבים ל"שילוב התורה עם המדע, הציונות והחיים המודרניים",³⁷ ורואים בעצמם מחויבים "לחזור לרעיונותיה של הציונות הדתית הקלסית – הפתוחה לערכי המודרנה" (נוימן 2015: 403), כשכיום מדובר בעיקר בערכים ליברליים. בין האגף החרד"לי/תורני מזה לאגף הליברלי מזה נמצאים דתיים-לאומיים, שהם למעשה רוב הציונות הדתית (הרמן ואח' 2014; מוריוסף תשפ"א-2022).³⁸

בכל האמור בשיח על להט"ב נשמעים בציונות הדתית בעיקר שני הקולות של הקצוות האידאולוגיים – האגף החרד"לי מכאן והאגף הליברלי מכאן, ועל כן ארחיב עליהם במקצת.³⁹

³⁶ לצד ההתעקשות להיכלל באורתודוקסיה, רבנים ליברלים מבקרים לא פעם את הוצאתם מחוץ למחנה של הרפורמים והקונסרבטיבים, שכן לשיטתם גם הם ישראל. ראו למשל את דבריו של הרב ריסקין: "אני [...] לא מקבל את מה שהם מכנים 'ההלכות' שלהם. אבל ריבוננו של עולם, אני מוכרח לאהוב אותם, לכבד אותם. [...] גם הרפורמים שותפים שלי" (קליין 5.8.2017). ראו גם לוביץ תשע"ו-2016.

³⁷ אתר נאמני תורה ועבודה, "אודותינו, על התנועה".

³⁸ קשה להעריך את גודלם של הזרמים בתוך הציונות הדתית, ואולם מתוך הרמן ואח' 2014 עולה כי מתוך קבוצת המדגם של נשים וגברים שהזדהו כשייכים למחנה הדתי-לאומי, 6% הגדירו עצמם חרד"לים, 12% דתיים ליברליים, ו-31% דתיים לאומיים (סה"כ 49% מהמדגם). 51% הנותרים מהמדגם כללו חרדים, חילונים ומסורתיים שמזדהים עם המחנה הדתי-לאומי (הרמן ואח' 2014: תרשים 2.1).

³⁹ לניתוח של הבדלים אלה, גם בהקשר של היחס להומוסקסואליות, ראו מוריוסף תשפ"ב-2022.

בין חרדים לאומיים (חרד"ל) לדתיים ליברליים

הסמן הימני של האגף החרד"ל הוא הרב ישראל טאו, ראש ישיבת הר המור והישיבות הסרות למרותה, המכונות "ישיבות הקו". ישיבות אלה פועלות מראשית המאה ה-21 לשימור זהותה היהודית של המדינה, בין היתר למניעת שילוב נשים בתפקידי לוחמה ומלחמה בארגוני הלהט"ב. פעילות זו באה לידי ביטוי פוליטי בהקמתה של מפלגת נעם ב-2019 (מילר תשפ"א-2021). לטענתו של מילר, בתוך הציבור הדתי-לאומי, בכללו הציבור החרד"ל, אין למאבק "אבוד" זה תמיכה רבה,⁴⁰ אבל כמו שעלה גם מדברי האימהות, המסרים בדבר "עם נורמלי בארצנו" ו"אבא ואמא = משפחה" נשמעים בציבור הדתי-לאומי.

בקצה השני מצוי האגף הליברלי, או "האגף המתון", שבו עצמו יש גוונים וגוני בסוגיות שונות, כך שרוב יכול להיחשב ליברלי בסוגיה אחת, למשל כשרות, אבל שמרן יותר בסוגיה אחרת, למשל יחס לנשים. רבנים רבים מאגף זה הם בעלי זיקה לתנועה הוותיקה "נאמני תורה ועבודה",⁴¹ שעל דפי כתב העת שלה, **דעות**, נשמעו לראשונה הקולות העוסקים בלהט"ב דתיים. שני ארגונים בולטים נוספים שמחויבים באתוס שלהם גם לערכים ליברליים הם **קולך – פורום נשים דתיות** (נוסד ב-1998),⁴² ו**בית הלל – הנהגה תורנית קשובה**, שהוקם בשנת 2012 כדי לתת "מענה הלכתי לאתגרי החיים בהתבסס גם על עקרונות של חופש, שוויון, סובלנות, זכויות אזרח וזכויות אדם, ומעורבות נשים".⁴³

ארגונים אלה ואחרים מביאים לידי ביטוי מעשי ורעיוני בתוך הציבור הדתי את החשיבה האורתודוקסית-ליברלית, שעיקריה הם שילוב של שיח זכויות אדם עם חשיבה דתית – "בין צלם אלוהים לגוי קדוש".⁴⁴ חשיבה זו לעיתים מתפתחת "מלמטה", מתוך בתי הכנסת והתארגנויות מקומיות,⁴⁵ ולעיתים מתוך קבוצות חשיבה ושיתופי פעולה מחקריות עם גופים מחוץ לציבור

⁴⁰ ראו למשל פיטרקובסקי 26.5.2022 בעיתון **מקור ראשון**. לטענתו גישתם הקיצונית של רבני הקו רק מביאה בעקפיין לידי תמיכה בלהט"ב.

⁴¹ "הפועלת מתוך מחויבות להלכה – ליצירת תרבות דתית פתוחה וביקורתית המעודדת שיח הלכתי אמיץ המתמודד עם אתגרי הזמן", ראו אתר נאמני תורה ועבודה, "אודותינו, על התנועה".

⁴² "פמיניסטיות דתיות, נאבקות לצדק מגדרי", ראו אתר קולך, "איך הכול התחיל".

⁴³ אתר בית הלל, "אודות". התארגנות נוספת, שאמנם איננה מחויבת בהגדרתה לערכים ליברליים אבל מבטאת אימוץ פרקטי שלהם, היא פורום תקנה, שהוקם ב-2003 כדי לפעול למניעת פגיעות מיניות על ידי בעלי מרות וסמכות בציבור הדתי. על השפעתו של פורום תקנה על הציבור הדתי ראו אטינגר 2019. יש לציין כי כמה מהרבנים העוסקים בסוגיית הלהט"ב מראשיתה היו/עודם חברים בפורום זה. ראו אצל אלדובי 18.12.2021.

⁴⁴ שם ספרו של הרב יהודה ברנדס (2013) העוסק ביהדות וזכויות אדם ועיקרו בחינת המתח בין שני נקודות המבט הקיימות ביהדות: האחת – האדם כ"צלם אלוהים"; והאחרת – עם ישראל כ"ממלכת כוהנים וגוי קדוש".

⁴⁵ ראו למשל את התפתחות היוזמות המקומיות לכשרות (אטינגר 2019: פרק 10); ואת התפתחות המנינים השוויוניים (שם: פרק 4). לניתוח מעמיק של התופעה בדגש על נשות המניין השוויוני שירה חדשה, ראו Israel-Cohen 2012.

הדתית.⁴⁶ מכיוון שהשייכים לאגף זה הם עצמם נשאים של ערכים ליברליים בציונות הדתית, אתאר בקצרה כמה מהאסטרטגיות הנהוגות שם, שלמעשה היו חלק מארגז הכלים שעמד לרשות האימהות המזהות עצמן עם זרם זה. אחת האסטרטגיות היא **אימוץ מודע** של השיח הליברלי, כמו שבא לידי ביטוי למשל בהקדמה שכתב הרב יהודה ברנדס לקובץ העוסק בשינוי היחס לבעלי מוגבלות, ובו הוא דן בקושי הלשוני:

מנהג העולם שכחלק מתפיסת עולם מתקדמת, המשקפת **נאורות, הומניזם ושוויוניות**, נמנעים מלכנות קבוצות אנשים בהגדרות מתייגות, במיוחד כשיש חשש שהתייג מכיל במפורש או במובלע עלבון או **השקפה פוגענית כלפי הקבוצה**. מקובל לקרוא לזהירות הזאת בשם: "תקינות פוליטית". (ברנדס 2016: 32) (ההדגשות שלי).

אסטרטגיה אחרת היא זו של **ניכוס תרבותי**, שהוזכרה למעלה: הכללה של הרעיונות החדשים – במקרה זה של הכרה בבעלי מוגבלות – בלקסיקון תרבותי קיים על ידי חיבורם ל"דברים חשובים" בתוך עולם המשמעות המקומי (Mizrachi 2014) – במקרה זה התפיסה כי בני האדם נבראו בצלם:

מתוך הנחת היסוד המניעה את הגישה המובעת במאמר זה היא שבני אדם נבראו בצלם אלוהים, ומן ההנחה הזאת נגזרים ערכי היסוד של היחס לאדם, לזכויותיו ולחובותיו. הנחת היסוד הזאת מקנה תוקף ליסודות של זכויות האדם והחובות כלפיו, והיא מעגנת אותם בערך נצחי ומוחלט בעיני המאמינים באלוהים ושומרי מצוותיו (ברנדס 2016: 34).

לצד שתי השפעות אפשרויות אלה של השיח הליברלי על השיח הדתי, קיימת גם דרך נוספת, והיא מציאת **פתרונות הלכתיים** למצבי חיים שבהם על פי הפרשנות המסורתית של ההלכה נגרם לנשים וגברים סבל רב. דוגמה לכך היא היחס ההלכתי לאנשים עם מוגבלות, שמבחינה הלכתית נחשבים לא פעם כמי ש"אינם בעלי דעת", ובדומה לילדים אינם מחויבים במצוות או שנאסר עליהם למלא תפקידים של שליח ציבור. כך לדוגמה בעניין חתונת חירש: מכיוון שבמשנה חירש נתפס כמי ש"אינו בר דעת", החילה עליו הרבנות טקס "חופת חירש" שבו החתן אינו מקדש, פרקטיקה שמבחינתם של חירשים נתפסת מדירה ומפלה וכזאת הפוגעת בערך השוויון (לאו 2014). מתוך אימוץ מודע של שיח השוויון לבעלי מוגבלות, עשה הרב בני לאו מהלך הלכתי שעיקרו הטענה שמכיוון שכיום חירשים נעזרים בשפת הסימנים ומתפקדים באופן מלא, הם בגדר פיקחים לכל דבר ועל כן רשאים לקדש. את דבריו ביסס כנהוג על פוסקים קודמים, כפי שמחייב השיח ההלכתי, ופתרון זה הביא לידי שינוי מדיניות גם של הרבנות הראשית.⁴⁷ אסטרטגיה זו, של "עדכון ההלכה", אינה חדשה, והיא נעשית

⁴⁶ ראו למשל את "התוכנית לזכויות אדם והיהדות" שמפעיל המכון הישראלי לדמוקרטיה. הרב לאו, שהיה שותף לתוכנית, פעיל גם בנושא של קבלת להט"ב.

⁴⁷ בעקבות המאמר ההלכתי שיצא בשיתוף פעולה עם המכון לדמוקרטיה (לאו 2014), שינתה הרבנות הראשית את תקנותיה. ראו גם קליין 14.11.2014. לדוגמאות נוספות ראו לאו 2015; לאו (עורך) 2016.

בכלים המסורתיים והלגיטימיים של השיח ההלכתי, כאשר התוקף שלה נגזר מהשמירה על הכללים המקובלים בשדה.

עם זאת פסיקה זו איננה מקובלת בהכרח על כל הפוסקים. ואכן, בניגוד למהלכים אלה של רבנים ליברליים, שעושים מאמץ מודע וגלוי לעדכן את ההלכה כדי להתאימה לערכים הליברליים כחלק מהאתוס הכפול של מחויבות להלכה ולמודרניות, לטענתו של פיקאר (תשע"ב-2012) גם בפסיקה של הממסד הרבני באים לידי ביטוי ערכים, במקרה זה שמרנים, אבל אלה אינם מוצגים כהכרעות ערכיות, אלא ככאלה הנגזרות באופן מחייב מתוך ההלכה ועל כן מחייבות בבחינת "דבר ה' – זו הלכה" (עמ' 8). כאשר הפסיקה ההלכתית אינה עומדת בקנה אחד עם השקפות העולם הרווחות באתוס המודרני הליברלי, אצל אורתודוקסים ליברליים נוצר קושי.

תחום נוסף שבו באה לידי ביטוי השפעה ליברלית, אבל שהדעות בו חלוקות במידה רבה יותר, הוא מה שמכונה בלשונן של נשים בציונות הדתית – "המהפכה הנשית" (שילה תשס"ו-2007). שינוי זה בשיח ובפרקטיקה בא לידי ביטוי בשלושה תחומים עיקריים, שלושתם קשורים לקוטב הדתי בזהות הכפולה של הציונות הדתית. התחום הראשון, ואולי העיקרי, הוא הכניסה לעולם ההלכה, מה שתמר אלאור (1998) כינתה "נשים ואוריינות". עצם היכולת לפרש את ההלכה, אותו עולם שעליו מתבססים החיים הדתיים בכל התחומים ובאופן מסורתי נשים הודרו ממנו, הביא להשתלבותן ההדרגתית ובמידות משתנות של נשים בתחומים האלה: כטוענות רבניות בבתי דין רבניים, כיועצות הלכתיות, ובאגפים הליברליים גם כפוסקות הלכה ורבניות (רוס 2007; אבישי 2014). אחת הנשים שהשפיעה על קבלת להט"ב היא אשת הלכה מתוך הקבוצה הזאת.

התחום השני במהפכה הנשית הוא הפניית תשומת הלב אל החוויה הנשית בהקשר של הלכות קדושה וטהרה, למשל חוויית המקווה, אבל גם שיח פתוח שנוצר על מיניות. גם בעניין זה סייעו יועצות ההלכה והרבניות לתווך את דרישותיהן של הנשים כלפי הממסד הרבני, ולחלופין לפתח שיח פתוח יותר (ארצי סרור 2019); ההיבט השלישי הוא ניסיונות של נשים להשתתף באופן שוויוני יותר בריטואלים דתיים – דרישה שבאה לידי ביטוי למשל בקריאת נשים בתורה בקבוצות של נשים, אבל גם ביצירת מניינים שוויוניים, שבהם גם נשים עולות לתורה (ארצי סרור 2019; אטינגר 2019; Israel- Cohen 2012). מבחינת העולם הדתי שינוי זה מתואר כאחד השינויים המשמעותיים בציונות הדתית מאז שנות האלפיים ומקור למחלוקות פנימיות, בעיקר בין האגף הליברלי והאגף השמרני, שהביאו אף לידי התפלגות של קהילות ובתי כנסת (אטינגר 2019). בשל הקרבה המקובלת בשיח הליברלי בין שוויון לנשים לשוויון ללהט"ב, נבדקה בראיונות גם השפעה של שיח זה על היחס ללהט"ב.

חשוב לציין כי בניגוד לזרם החרד"לי, שם הנורמה היא – בדומה לציבור החרדי – לציית לרבנים, בציבור הליברלי הרבנים אינם נתפסים כסמכות מחייבת, ואף שיש שמתיעצים עמם, אחרים נחשפים לדבריהם ומתייחסים לדבריהם כאל קריאת כיוון, אפילו בהיבטים כגון הסדרי תפילה בבית הכנסת (אטינגר 2019; ארצי סרור 2019).⁴⁸ בין שני קצוות אלה מצוי הציבור הדתי-לאומי המייחס לרבנים חשיבות משתנה, עמדה שממצבת את חבריו כסוכנים מוסריים שבאופן מודע או לא מודע, בעבודת גבול תמידית (Lamont and Molnár 2002), מגדירים את גבולותיהם המוסריים. כך, בהיעדר סמכות מוסרית מחייבת (רב שמבחינה נורמטיבית יש להישמע למרותו), עצם הבחירה האם להתייעץ עם רב, עם איזה רב להתייעץ, והאם להישמע להוראתו – כל אלה הן הכרעות שיש להן משמעות סמבולית, משמעות מוסרית, ולעיתים גם משמעות חברתית של הצבת גבול ממשי.

כעולה ממחקרים על להט"ב דתיים (Avishai 2020; Itzhaky and Kissil 2015; Shilo, Yossef and Savaya 2016), ההתמודדות עם הקונפליקט שבין הזהות הדתית לזהות הלהט"בית מושפעת גם מהקשר החברתי ומהשינויים החלים בו, במקרה זה השיח על להט"בים דתיים בציונות הדתית.

שינויים בשיח כלפי להט"ב

אף שהמסגרת הראשונה בישראל של הומוסקסואלים דתיים הוקמה כבר בשנת 1987 (ארגון ה'ד בגלגולו הראשון),⁴⁹ מדובר היה במסגרת קטנה וחשאית שרוב חבריה שמרו על קשר זה עם זה, אבל לא יצאו מהארון בפומבי (חלקם היו נשואים), וגם הכתבות הספורות בעיתונות שפורסמו בשנות התשעים של המאה ה-20 דיווחו על תופעה אזוטריה וסודית (הגר 15.11.1991; שחור 26.4.1996). במילים אחרות, בניגוד לנוי יורק, שם הוקם כבר ב-1973 בית כנסת להומוסקסואלים אורתודוקסים (Shokeid 2003), בישראל עד ראשית שנות האלפיים עצם קיומם של "הומואים ולסביות דתיים" הוחבא היטב בארון (שבידל תשס"ו-2006; קורן 2003; Ariel 2007).

רק בראשית שנות האלפיים חל בציונות הדתית שינוי בשיח על הומוסקסואליות,⁵⁰ בעקבות שינוי בכמה מישורים מקבילים: מדורי "שאל את הרב" שהוקמו באינטרנט בראשית העשור אפשרו שאילת שאלות אנונימית בציבור, ורבנים החלו לקבל שאלות מאנשים שחשו שהם מתמודדים עם משיכה

⁴⁸ גילי זיון רואה באגף החרד"לי של ציונות הדתית כזה המחויב לאתוס מודרניסטי, בעל אמת אחת ברורה וידועה, ואילו באגף הליברלי, ובעיקר בציבור הליברלי, כזה המחויב לאתוס של הפוסט-מודרניות (זיון 2020).

⁴⁹ ראו ריאיון שערכו חברי ארגון כמוך עם מייסד הקבוצה הראשונה של ההומואים הדתיים (כמוך 30.12.2013). בזמן קיום הריאיון חי מייסד ה'ד בחו"ל והעיד על עצמו כי אינו לגמרי מחוץ לארון.

⁵⁰ רבקה קנריק (2011) מקדימה את הופעת השיח לסוף שנות התשעים של המאה ה-20. כך או כך מדובר בפער של שנתיים-שלוש, שלצורך מחקר זה הוא זניח.

חד-מינית ותהו מה עליהם לעשות (מזרחי תש"ף-2020; עיר-שי תשע"ט-2019).⁵¹ כך נעשו הן הרבנים והן הגולשות והגולשים מודעים לקיומם של לסביות והומואים דתיים ולמצוקותיהם. דרך מקוונת נוספת הייתה הפורומים באתרים ובפורטלים, כגון הפורום "גייז דתיים" באתר וואלה (ניולד 2004). בשנת 2001 פורסם בכתב העת **דעות** המאמר הראשון שעסק ביחסה של ההומוסקסואליות ליהדות (לוביץ תשס"א-2001)⁵² – מאמר פורץ דרך בזמנו שניכר כי מחברו היה ער לשינויים שחלו באותה תקופה בחקיקה הנוגעת ללהט"בים שתוארה למעלה.⁵³ עם פרסומו עורר המאמר ביקורת נוקבת מקיר לקיר על עצם העיסוק בנושא (לוביץ תשע"א-2010).⁵⁴ במקביל עלו באותן שנים על המסכים שני סרטים שעסקו לראשונה בנושא,⁵⁵ וכן ראה אור הספר **ארון בתוך ארון**, שחשף לראשונה את סיפוריהם של ההומוסקסואלים ולסביות דתיים (קורן 2003).

בשנת 2003 פורסם בכתב העת **דעות**, בשם בדוי, המאמר "עוצו עצה: על ארגון 'עצת נפש' לתמיכה בהומואים דתיים, מיסודו של הרב שלמה אבינר" (דרור תשס"ד-2003), שחשף לראשונה את טיפולי ההמרה שנהגו בציבור הדתי. טיפולי ההמרה לא היו חדשים, אבל ארגון "עצת נפש", שהוקם בשנת 2001 בחסותו של הרב אבינר מהאגף החרד"לי, מיסד אותם והעלה אותם אל המודעות. מטרתו של הארגון הייתה "להושיט יד לגברים [...] המתמודדים מול [...] נטיות הפוכות ההומוסקסואליות, אובססיות ודחפים מיניים והתמכרותיים",⁵⁶ כשלמעשה אימץ הארגון את המודל של "טיפול ההמרה" שפיתחו ארגונים דתיים בארצות הברית, במטרה לשנות את נטייתו המינית של אדם.

בניגוד לטיפול ההמרה שרווחו באמצע המאה ה-20 וכללו גם שימוש בשוקים חשמליים (Haldeman 2021), התפתחו טיפולי ההמרה שיובאו לישראל בשנות השמונים של המאה ה-20 מתוך פסיכואנליזה שמרנית אמריקאית, שהתבססה על התיאוריה של פרויד ועל טענתו בדבר הצורך בהתגברות על שלב

⁵¹ ראו למשל באתר **מורשת** - שרלו י"א בטבת התשס"ה-2005.

⁵² המאמר נקרא "סלידה, סובלנות או מתירנות: יחס היהדות להומוסקסואליות", ובו תיאר לוביץ הן את היחס המסורתי, שעיקרו סלידה, והן את המגמות המתירניות יותר ביהדות הקונסרבטיבית, שאותן דחה מבחינה הלכתית. עמדות דומות ישבו ויעלו עם השנים גם בדבריהם של רבנים מהאורתודוקסיה הליברלית.

⁵³ במאמר מתייחס לוביץ לחקיקה הפרו-להט"בית, שצפה שתמשיך. מתוך עמדתו הדתית-הליברלית ניסח במאמר זה התנגדות להכרה נורמטיבית בזוגיות חד-מינית, לצד מציאת דרכים מעשיות להענקת זכויות שוות: "מנקודת מוצא של השקפת עולם דתית אני סבור שחובה להתנגד להכרה [חוקית] בזוגיות חד-מינית, אך ניתן להעניק זכויות להומוסקסואלים על בסיס של שוויון בפני החוק ודאגה לזכויות הפרט מבלי להידרש להכרה שכזו".

⁵⁴ גרסה מוקדמת של מאמר זה פורסמה כבר בשנת 1996 בכתב העת של מכללת ליפשיץ, לאחר ששום כתב עת אחר לא הסכים לפרסם זאת, אבל לא זכה לתהודה רבה. לגרסה זו ראו לוביץ תשנ"ו-1996.

⁵⁵ **לפניך ברעה** (Dubowski 2001) (*Trembling Before God*), סרט תיעודי אמריקאי-ישראלי שחשף לראשונה את חייהם של הומואים דתיים (Ariel 2007); **ואת שאהבה נפשי** – סרט תעודה על לסביות חרדיות (אלכסנדר 2004).

⁵⁶ אתר עצת נפש, "**אודות**" (אוחזר ביוני 2017). הרב אבינר הוא נשיא ישיבת עטרת ירושלים, מייסבות הקו, הקשורות לרב טאו. האתר הפסיק להתעדכן בשנת 2015.

ההומוסקסואליות בדרך לבגרות (Drescher 1998). על פי גישה זו הומוסקסואלים סובלים מזהות גברית פגומה, בין היתר בשל היעדר דמות אב חזקה,⁵⁷ אבל בטיפול מתאים אפשר להתגבר על הליקוי. במקביל אימצה גישת טיפול זו גם את שיטת "14 הצעדים" לטיפול בהתמכרויות (פטריק ואברהמי 2016).⁵⁸ גישה טיפולית זו היא למעשה התפתחות מאוחרת של השיח הרפואי שהתפתח כבר במאה ה-19 ונזכר למעלה, והיא איננה דתית, אלא מודרנית, גם אם לא ליברלית (נורדהיימר-נור 2016).

במבט לאחור, אף שמטרתו של ארגון עצת נפש הייתה "לפתור את בעיית ההומוסקסואליות" של בני המגזר הציוני-דתי ובעיקר לאפשר להם להקים משפחה נורמטיבית, כלומר להתחתן עם אישה, בפועל תרם פעולתו לשינוי השיח בשלושה אופנים עיקריים: ראשית, הוא שינה את היחס להומוסקסואל מ"מומר להכעיס", מגעיל שמתכוון לחטוא כלפי שמיים, לאדם שמתמודד עם יצרים אנושיים, גם אם עליו להתגבר עליהם על פי מצוות התורה, מתוך תפיסה שכל אחד מסוגל לעשות זאת מכוח בחירתו החופשית ובעזרה מתאימה. גישה אמפתית זו סיפקה, לפחות בשלבים הראשונים, אוזן קשבת לרבים שרצו להמשיך לשמור מצוות ועד אז לא היה להם עם מי לדבר (דרור תשס"ד-2003), והייתה בבחינת חידוש בשיח.⁵⁹

שנית, קבוצות הטיפול והתמיכה בהומוסקסואלים (ברוח "מסע אל הגבריות") חשפו את הלהט"בים שהתמודדו עם "נטייתם ההפוכה" זה לזה, כך שהם לא רק הבינו שהם אינם יחידים בעולם, אלא שלאחר כישלונם של הטיפולים, הם יצרו לעצמם קבוצות משלהם שהתאפיינו בזכות הכפולה: דתית ולהט"בית. קבוצות אלה היו בין היתר הבסיס להקמתם של ארגוני ההומואים הדתיים מאמצע העשור הראשון של שנות האלפיים (ראו להלן).⁶⁰ ושלישית, הביקורת על פרקטיקה זו, ועל מחיריה, חשפה בהדרגה הן את הרבנים והן את הציבור הרחב למצוקותיהם של הלהט"ב הדתיים, ואף הציגה, אמנם בשולי השיח, מודל חלופי – של קבלת הנטייה המינית ויציאה מהארון (דרור תשס"ד-2003).

אף שניסיונותיהם של הומואים דתיים ליצור ייצוגים חיוביים במרחב הציבורי הדתי, לא צלח (ניולנד 2004), החלו להישמע פה ושם קולות יחידים שקראו לרבנים להכיר בהומוסקסואלים, הן בפרסומים בעיתונות הכללית והן בהשתתפות ברבי-שית. אחד הקולות הראשונים היה של הסופרת יעל משאלי, שבמאמר ושמו "אז מה אם כתוב בתורה" שהתפרסם במדור היהדות של מעריב כבר בשנת 2005,

⁵⁷ את התפיסה הציג הפסיכולוג הקתולי ג'וסף ניקולוסי, ממייסדי הארגון (National Association for) NATRH Research and Therapy of Homosexuality), שנועד לטפל בהומוסקסואלים. ראו פטריק ואברהמי 2016.

⁵⁸ תיאור של דרכי טיפול אלה מתוך עמדה מורכבת מוצגת גם בסרט הטיפול, העוסק בטיפול המרה. ראו לנומן 2011. עדויות לשיטות אלה עלו גם בראיונות.

⁵⁹ בהמשך המאמר מבקר הכותב את פעולתם. על הגישה האמפתית ראו גם באתר המזמין של עצת נפש.

⁶⁰ ראו עדותו של שי ברמסון בפודקאסט אחד ביום: שמחיוף 2023.1.3: 18.

קראה למנסחי ההלכה למצוא היתר לנטייה ההומוסקסואלית.⁶¹ משאלי הייתה מהקולות הראשונים במגזר בעניין זה, ועם השנים, בייחוד לאחר שנודע לה בסוד שגם אחד מבניה הוא הומו, הפכה לדוברת בולטת בנושא. במקביל הלכו והתבססו הקשרים בין הלהט"בים הדתיים הן במפגשים פיזיים, בעיקר במרחבים של להט"ב לא דתיים, והן במרחבים אינטרנטיים (ניולד 2004), ובשנים 2005–2008 הוקמו ארגוני הלהט"ב הדתיים הראשונים: ארגון הלסביות הדתיות **בת קול**,⁶² **חברותא – הומואים דתיים**;⁶³ והו"ד – **הומוסקסואלים דתיים**.⁶⁴

במקביל, הרחק מעין הציבור, פעלו ההומואים הדתיים להגברת האמפתיה כלפיהם בתוככי החברה הדתית, ובעיקר לקבלת לגיטימציה רבנית. בשנת 2005 שלח עמית (שם בדוי),⁶⁵ אחד הפעילים בקבוצות ההומואים הדתיים, קונטרס בשם **דבר הסמוי מן העין – קונטרס מקיף בנושא נטיות הפוכות**, ובו שטח הכותב את מצוקותיהם של בעלי ה"נטיות הפוכות" המבקשים לא לוותר על אמונתם ועל אורח חייהם הדתי:

הרצון האלוקי הפשוט הופך למאוד לא פשוט ועתיר מְשׁוּכּוֹת מכשולים. **אמנם האיסור של משכב זכר המפורש בתורה ברור לחלוטין, ועליו אין לי כל כוונה לעבור חלילה**, אך מה יהיה על המשכיה העזה והרצון הבלתי פוסק לאהבה שלכאורה איננו בר מימוש? הרי גם אני בן אדם וגם אני זקוק לאהבה – אהבה שאני תר אחריה זה זמן רב.⁶⁶

בדבריו הדגיש הכותב כי לא רק ש"בעלי נטיות הפוכות מחפשים אהבה ואין הם שטופי מיניות וזימה, כמו שגורסת הסטיגמה הרווחת ברחוב",⁶⁷ מדובר באנשים שאינם מתכוונים לחטוא ב"משכב זכר", אבל אינם יודעים כיצד עליהם לנהוג בהיבטים אחרים (מזרחי תש"ף-2020: 18).⁶⁸ נוסף על סיפורים אישיים כלל הקונטרס דיון הלכתי-תורני, דיון מחקרי-מדעי וכן 24 נספחים שהציגו תמונה רחבה ביותר של התופעה. בין היתר כללו הנספחים מאמרים שכתבו פסיכולוגים וחוקרים בארץ ובעולם על

⁶¹ המאמר שכתבה הוסר מהרשת. ראו התייחסות לדבריה בעיתון **מעריב** אצל שרון 24.11.2005.

⁶² הוקם ב-2005. ראו גם אתר בת קול, "אודות" (אוחזר ב-7.1.2023).

⁶³ הוקם ב-2007. ראו גם אתר חברותא, "ההיסטוריה של חברותא" (אוחזר בינואר 2023). ראו שם גם את ההיסטוריה של הקהילה הלהט"בית הדתית על ציר זמן. באותה שנה הוקם ארגון ההסברה שב"ל ("שהכול ברא לכבוד") - ארגון של להט"ב דתיים השייכים לקהילות דתיות ושומרים על ההלכה.

⁶⁴ הוקם ב-2008. אתר הארגון הוסר מהרשת. ראו בפייסבוק: ארגון הו"ד, "אודות", ללא תאריך (אוחזר ב-7.1.2023).

⁶⁵ כך על פי מזרחי (תש"ף-2020: 18). על הקובץ דווח באתר כמוך באוקטובר 2010 (כמוך, 29.9.2010), סמוך לפתיחת הארגון החדש.

⁶⁶ ראו בחלק "שיח אישי חווייתי" (כמוך, 7.12.2011: 2).

⁶⁷ שם, הערת שוליים 1. עם זה הכותב מוסיף כי "אמנם לצערי הסטיגמה נכונה חלקית כי יש מבעלי הנטיות הפוכות שאינם דתיים, המרימים על נס את החופש היצרי, את התאוה, את המיניות וכדו', אולם יש לראות אף את צדו השני של המתרחס".

⁶⁸ לחלקי הקונטרס ראו באתר כמוך, "הדבר הסמוי מהעין". בין היתר מובאת שם רשימת הרבנים שלהם נשלח הקונטרס (כמוך 21.9.2015).

הומוסקסואליות בכלל, על מצוקות בגיל ההתבגרות בפרט, ועל השאלה אם אפשר להשתנות,⁶⁹ הטקסטים הספורים בנושא שפורסמו בדעות ונזכרו למעלה (לובין תשס"א-2001, דרור תשס"ד-2003), העמדה היהודית המסורתית ועמדתם של הרבנים התומכים בטיפול המרה,⁷⁰ מאמר שכתב רב אורתודוקסי מארצות הברית שיצא מהארון והציע פרשנות מקלה למשכב זכר,⁷¹ וכן מאמרים הלכתיים העוסקים בהיבטים קרובים כגון היחס לאיסור הוצאת זרע לבטלה,⁷² ושאלת גמישותה של ההלכה, לאו דווקא בהקשר זה.⁷³ הקונטרס נשלח ל-250 רבנים בולטים, אנשי חינוך ומטפלים אורתודוקסיים, בתקווה להביא לידי שינוי ביחס להומוסקסואלים דתיים. הקונטרס לא נתן פתרון למצוקתם, אבל תרם להעלאת המודעות, גם אם מאחורי הקלעים.⁷⁴

עוד ניסיון להעלאת המודעות במגזר היה מאמרו של שביידל (2006-תשס"ו) שהוזכר למעלה, ונקרא "אח(ר)ים בקרבנו: על מקומם של דתיים הומוסבסיים בחברה הדתית". המאמר פורסם בכתב העת **אקדמות**,⁷⁵ ובו הוצגו ארבע גישות כלפי הומוסקסואליות. מכיוון שגישות אלה קיימות עד היום בציונות הדתית, אשתמש בחלוקה שהציע שביידל כדי להציג את העמדות ההלכתיות המקובלות. מדובר בשרטוט גס, אבל די בו כדי להבין את העולם התרבותי וההלכתי שעמד ברקע התמודדותן של האימהות שרואיינו.⁷⁶ אשוב ואזכיר שהדיון ההלכתי כולו נעשה בהקשר של הומוסקסואלים, ולא לסביות, כנראה משום האיסור המקראי המפורש.⁷⁷

⁶⁹ נספחים 1-3 (כמוך, 19.12.2013), 18-20, 22.

⁷⁰ בין היתר דבריו של הרב פיינשטיין (שו"ת אגרות משה, נספח 16), ודבריו של הרב שלמה אבינר ורבנים אחרים בעילום שם (נספח 6).

⁷¹ את המאמר כתב הרב סטיב גרינברג, הרב האורתודוקסי הראשון שיצא מהארון, וגם השתתף בסרט **לפניך ברעה**, שצוין למעלה. ראו לעיל הערה 55. במקור פורסם המאמר בשנת 1993 בכתב העת Tikun בשם בדוי – "הרב יעקב לבדו". ראו בקונטרס, נספח 5, הערה 5 (כמוך 19.12.2013).

⁷² נספחים 10 ו-11 (כמוך 19.12.2013).

⁷³ על עמדותיהם של הכותבים אפשר להבין מכותרת המאמרים: הרב פרופ' דניאל שפרבר, "שיתוק וגמישות בהלכה בת-זמננו" (נספח 14 [כמוך 22.7.2015], פורסם בדעות, ראו שפרבר תשס"ג-2003); והרב ד"ר בני לאו, "חדש בחוץ לארץ: לדרכי התמודדות הפוסקים במקרי פער בין הלכה למציאות" (נספח 15 [כמוך 22.7.2015]). דפים מצולמים מאסופה כלשהי שלא הובאו פרטיה.

⁷⁴ עוד על הקונטרס ראו אצל מזרחי תש"ף-2020 בפרק "מה מבקש ההומוסקסואל המאמין?".

⁷⁵ כתב עת למחשבה יהודית בהוצאת בית מורשה בירושלים, ממוסדות הציונות הדתית.

⁷⁶ במחקר על פסיקות רבנים בציונות הדתית בסוגיות הקשורות לעולמם של הומוסקסואלים, איתר מזרחי (תש"ף-2020) חמש אסטרטגיות התמודדות של הרבנים: הכחשת הנטייה – לא מדובר בנטייה, אלא ביצר, ולכן אם אין הומוסקסואליות, אין קונפליקט; המרה – העברת ההתמודדות למגרש הפסיכולוגי-ביולוגי. אם אי-אפשר לשנות את התורה הנצחית, אפשר לשנות את האדם; הסברה – הענקת משמעות להקרבה בהתבסס על תאולוגיית העקדה; הנגשה – מזעור עד כמה שאפשר של הסבל הנגרם בשל האיסור על משכב זכר; הכלה – אף שלא מתירים את האיסור ההלכתי, פועלים לקירוב ההומוסקסואל אל הקהילה הדתית (שם: 97-100). לצורך הבנת עמדתן של האימהות הגישה הכללית שהציע שביידל מתאימה יותר, שכן גם הן לא נכנסו לעומק הפסיקות.

⁷⁷ במקביל לדיון ההלכתי מתנהל מאז שנות התשעים של המאה ה-20 גם דיון אקדמי על משמעותם של האיסורים לנשים ולגברים (למשל בויארין 1995; קוסמן ושרבט 2019). אף שדיון זה עומד ברקע הדברים, כמו

ארבע גישות עיקריות כלפי הומוסקסואליות

הגישה הראשונה שמציג שביידל (תשס"ו-2006) היא גישתו של הרב פיינשטיין שהוצגה למעלה – **מרד נגד הקב"ה**. על פי גישה זו הומוסקסואל נתפס "מומר להכעיס" המביא גנאי על משפחתו, ומעשיו תועבה. גישה זו עוררה עם הזמן ביקורת רבה, ואולם היא איננה יוצאת דופן, בעיקר בקרב רבני הזרם החרדי⁷⁸. לתפיסתם של רבנים אלה השיח הלהט"בי קשור גם להשפעות זרות ופרוגרסיביות, שמטרתן לפגוע בקדושת עם ישראל (מילר תשפ"א-2021), כך שבמובן זה יש לגישות אלה מן המשותף.⁷⁸

הגישה השנייה היא **"אפשר להשתנות"**. גישה זו מבוססת למעשה על שני מקורות שסותרים זה את זה, אך שניהם מתכנסים לאותה טענה בדבר שינוי. הקול האחד בתוך גישה זו מגלה אמפתיה כלפי בעלי "הנטיות הפוכות" ורוצה לעזור להם מתוך עמדה שמדובר בכשל התפתחותי פסיכולוגי הניתן לתיקון. במילים אחרות, גישה זו אינה רואה בנטייה התרסה כלפי שמים, אלא קושי. ואכן, עיון באתר המזמין של **עצת נפש** מעלה שיח מכיל, מקבל ומעמיק. כך למשל לאחר שנאמר להומו כי הכחשת המשיכה לגברים, שימוש בכוח הרצון, הדחקת הרגשות על ידי תפילה, כניעה לרגשות ההומוסקסואליים, יציאה מהארון ושנאה עצמית – כל אלה לא יעזרו, מוצע לו טיפול בזהותו הגברית:

בעייתנו הכללית לא הייתה עם נשים, כך שהפתרון לא נמצא שם! הבעיה שלנו הייתה עם גברים, עם יכולת להיות בקשר אינטימי קרוב איתם ועם הזהות העצמית שלנו. אנו צריכים לבלות יותר זמן עם גברים (הטרוסקסואלים), ולא עם נשים. לגלות ולברר חלקים לא מבוררים בתוכנו תחילה לפני שנתחיל להתייחס למשיכה שלנו לנשים [...]. אנו צריכים לברר את הפחד שלנו מגברים. כי רק שם אנו יכולים למצוא את הזהות האמיתית שלנו! (אתר עצת נפש, "טיפים להתמודדות עם נטיות הפוכות").

שיח זה מאמץ כאמור את השיח המדעי-טיפולי הפסיכואנליטי ורואה במשיכה ההומוסקסואלית ביטוי לבעיה רגשית התפתחותית:

הומוסקסואליות אינה סטייה מינית לפחות לא במובנו המודרני של המושג סטייה. יש להבדיל בין נטייה הומוסקסואלית (נטיות הפוכות) לבין מימוש הנטייה. הומוסקסואליות הינה סוגיה פסיכולוגית שאפשר לבררה, כמו כל התמודדות אחרת מולה מתקשה הפרט. יחד עם זאת, אורח חיים הומוסקסואלי עלול לפעמים לדרדר את הפרט לסטיות מיניות שונות ומשונות (אתר עצת נפש, "שאלות ותשובות").

מקור אחר לתפיסה כי אפשר להשתנות עולה מפיו של יוזם המרכז, הרב אבינר, הרואה במשיכה ההומוסקסואלית ביטוי ליצר הרע:

שנראה גם אצל האימהות, אין מדובר בהשפעה ישירה ולכן לא פירטתי את העמדות השונות כאן. במידת הצורך אתייחס לדברים בהקשרם.

⁷⁸ מילר (תשפ"א-2021) ממקם את ההתנגדות לפרוגרס כחלק מהשיח הטיפולי הקשור לסטייה. נושא זה חורג מדיונו.

תמיד היה לאדם יצר הרע, כך ריבונו של עולם יצר אותו, כדי שתהיה לו בחירה חופשית בין טוב לרע, יעשה טוב ולא יעשה רע. לכל אדם עלי אדמות יש יצרים, איש איש ויצרו, יצרים מסוגים שונים, ותפקידו של האדם הוא להתגבר על יצרו שלו. לכן נאמר "איזהו גיבור? הכובש את יצרו", כלומר יצרו שלו (אצל שביידל תשס"ו-2006: 93).

אף שמדובר בנטייה לא טבעית, יש אנשים שזה הניסיון שהקב"ה מעמיד אותם, אבל מי שמממש זאת מביא לידי ביטוי היבט בהמי:

הנטייה ההפוכה היא בניגוד גמור לטבע. הטבע מעיד כאלף עדים נאמנים נגדה, שהרי כך אי אפשר להוליד ילדים ולהרבות חיים, אלא לחדול חיים. לכן עברה היא העוקרת את החיים והיא בייהרג ואל יעבור. נמצאת למד שכאשר אדם אומר: אני רוצה כזאת — לא נשמתו הטהורה, נשמתו האלוהית היא המדברת, אלא הנפש הבהמית החיה שבאדם (אצל שביידל תשס"ו-2006: 95–96).

מכאן שיצר זה אין לו ולאהבה דבר, מלבד סיפוק היצר:

ביצרות [=הקשורה להומוסקסואליות], אני משתמש בזולת לשם סיפוק צרכי. אני העיקר. באהבה, אני משתמש ביצרי לשם סיפוק הזולת, שהוא העיקר ולא אני. בזאת נבדל האדם מן החיה [...]. האדם מאופיין בכך שהוא מסוגל לאהבה, למוסר, לאידיאליות [האפשרית רק ביחסים עם המין השני]. כל עוד אני אגואיסטי, טרם נבדלתי מן הבהמה (שרקי תשע"ח-2018).

אבל אפשר לתקן:

יש מצוה לשנות תכונות רעות, כדברי הרמב"ם, והוא מדגיש שאין זה משנה, אם מידה זו מולדת או נרכשת, יש מצוה לשנותה, ויש אפשרות לשנותה (הלכות דעות פרק א). לאדם יש בחירה חופשית. כמובן, אין זה קל, אבל אפשר לפנות לעזרה. הרמב"ם כותב בשמונה פרקים, שמי שחולה פונה לרופא, וכך מי שיש לו מידה רעה פונה לרופא נפשות. (אבינר 2018: 15.4)

התיקון שהוצע היה באמצעות טיפולי מסע אל הגבריות שנזכרו למעלה, וגם בעזרת טיפולים מסוג "14 הצעדים" לטיפול בהתמכרויות.

כבר בשלבים מוקדמים החלו ארגוני הלהט"ב הדתיים להילחם בטיפול ההמרה, אבל רק בנובמבר 2011 הוציאה הסתדרות הפסיכולוגים נייר עמדה בנושא, ובו הובעה התנגדותה לטיפולים (הסתדרות הפסיכולוגים 2011). במשך השנים הצטרפו גם ארגוני בריאות אחרים להמלצה זו,⁷⁹ ואולם ניסיונות לאסור טיפולי המרה בחוק לא הבשילו לכדי חקיקה. יש להדגיש כי מאמצי אסדרה אלה חלים על אנשי טיפול מורשים, ואולם את הטיפולים מבצעים גם מטפלים שאינם מורשים,⁸⁰ כמו שיעלה גם בראיונות. ואכן, למרות ההמלצות, נוכחותם בשיח של טיפולים אלה בלטה גם בסוף העשור השני של

⁷⁹ ראו באתר המרכז למאבק בהמרה: מי שאני, "מצב משפטי בארץ ובעולם" (אוחזר בינואר 2023).

⁸⁰ שם.

המאה ה-21,⁸¹ ולצד ארגון עצת נפש הוקמה עמותת חוסן שהציבה לה מטרה דומה.⁸² יש לציין כי גם בקרב ההומואים הדתיים העמדות כלפי טיפולים אלה חלוקות, ובניגוד לחברותא, שהקים את המרכז למאבק בהמרה (מיִשְׁאָנִי), ארגון כמוך, כעמדה הצהרתית, אינו מתנגד לטיפול המרה, ומתייחס אליהם כדרך לגיטימית להתמודד עם המצב.⁸³

הגישה השלישית שמציג שבידל (תשס"ו-2006) מיוחסת במאמר לרב יובל שרלו לרב חיים רפפורט מבריטניה,⁸⁴ והוא מכנה אותה "להסתכל אל האחר". החידוש בתפיסה זו שהיא מקבלת את הזהות ההומוסקסואלית כזהות לעצמה, שאינה מבחירה, ומטילה ספק במידת ההצלחה של טיפולי המרה, ומכאן שהיא מכירה באפשרות של היות הומוסקסואל דתי. גישה זו, בקוויה הכלליים, עולה גם מתוך המסמך שגיבשו בשנים 2009–2010 רבנים אורתודוקסים בארצות הברית וכן ארגון הו"ד בארץ בשיתוף רבנים, ונעשה מאמץ להחתיים עליו כמה שיותר רבנים.⁸⁵

מסמך זה, שמכונה בדרך כלל "מסמך העקרונות של הו"ד" או "מסמך הרבנים", כלל חמישה עקרונות מרכזיים:⁸⁶ (א) ההומוסקסואליות היא רכיב קבוע אצל בני אדם מסוימים, וטיפול המרה הם אופציה שאינה מבטיחה הצלחה, ויש בה גם נזקים. (ב) האיסור ההלכתי הוא על המעשה המיני (משכב זכר), ולא על הנטייה. אדם שירצה להמשיך ולדבוק באורח החיים הדתי יצטרך לעמוד בניסיון הקשה הזה; (ג) אין לחייב אדם הומוסקסואל להתחתן; (ד) על הקהילה אסור מבחינה הלכתית להעליב או לנהוג באלימות כלפי הומוסקסואל, שכן מדובר בהלבנת פנים; (ה) האדם ההומוסקסואל יכול להיות חבר בקהילה הדתית ובכלל זה להצטרף למניין, לעלות לתורה וכו'. הדבר אינו נאמר במפורש אבל משתמע ממנו שכל זאת בתנאי שאינו חי עם בן זוג.

⁸¹ ראו למשל מאירסדורף 27.10.2016; כדורי 19.12.2018; אבינר, 15.4.2018; על עמותת חוסן ראו: הופשטיין ושרביט 9.6.2020.

⁸² "לסייע למתמודדים עם נטייה הומוסקסואלית בלתי רצויה בעיניהם, המחפשים עזרה בטיפול בנטייה זו ומבקשים לבנות את חייהם באופן המתאים לעולם הערכים שלהם" (אתר עמותת חוסן, "קצת עלינו". אוחר בינואר 2023). למאמר בגישה זו מינואר 2020 ראו דבריו של הרב בן שעיה תש"ף-2020. אתר עמותת עצת נפש לא עודכן מאז 2015. בינואר 2017 הוגש כתב אישום נגד אחד המטפלים, ראובן ישראל וולצר, בעבירות מין במטופלים, ובינואר 2019 נחתמה עימו עסקת טיעון (פלמן 20.1.2019). מאז צמצם הארגון את פעולתו. אף שעל פי אתר גיידיסטאר של משרד המשפטים בשנת 2020 עמותת עצת נפש עדיין פעלה, מידיעה בטוויטר (גיניש 21.7.2022) עולה שבשקט-בשקט צמצם הארגון את פעולתו, והעביר אותה לעמותת חוסן, שהוקמה במקביל.

⁸³ "ארגון כמוך מאמין ב] בזכותם של המעוניינים בטיפול פסיכולוגי בנושא נטייתם המינית לממש אפשרות טיפול זו, תוך הכרה בכך שאין מדובר בערובה בטוחה לשינוי וכי מדובר בתהליך שתוצאותיו ומידת הצלחתו לא הוכחו דיים" (אתר כמוך, "מי אנחנו", אוחר בינואר 2023). גם בסרט הטיפול, משנת 2021, העוסק בטיפול המרה, נראה אחד המשתתפים מבקש מהוועדה במשרד הבריאות שלא לאסור את הטיפולים הללו (לנזמן 2021: 50).

⁸⁴ מאמר של הרב רפפורט הובא בנספח 7 של דבר הסמוי מן העין, ראו כמוך 19.12.2013.

⁸⁵ לפירוט סעיפיו של מסמך העקרונות של הו"ד ראו גוטמן 10.8.2009. המסמך עצמו היה ברשת באתר הו"ד אבל האתר נסגר. ראו גם עיר שי תשע"ט-2019.

⁸⁶ תיאור העקרונות מבוסס על אנגלנדר ושגיא 2013 וכן עיר-שי תשע"ט-2019.

כמו שעולה מניתוח שעשה אבישי מזרחי (תש"ף-2020) לפסיקות של רבנים מהציונות הדתית בנושא הומוסקסואלים דתיים, בשנים שחלפו מאז פרסום מאמרו של שביידל (תשס"ו-2006) ומסמך הרבנים (2010) לא הרבה השתנה. לטענתו של מזרחי:

הרוב המוחלט של רבני הציונות הדתית מבינים את איסור התורה על "משכב זכר" כפשוטו, ולכן הם אינם מתירים כל פרקטיקה מינית הומוסקסואלית ומעבר לזה גם לא מעודדים או מתירים זוגיות הומוסקסואלית, גם אם אין בה מגע מיני. גם הליבראליים מבין רבני הציונות הדתית [דוגמת רבני בית הלל] נמצאים במקום הזה.⁸⁷ מיעוט קטן מאוד של רבנים מדבר על זוגיות הומוסקסואלית (ללא מגע מיני) כאופציה אפשרית [דוגמת הרב בני לאו או הרב אלקנה שרלון].⁸⁸

כלומר, בניגוד לרבנים שרואים בלהט"בים סוטים ואלה שמניחים שהשינוי הוא עניין של בחירה ורצון, רבנים רבים אמפתים לסבל, אבל למעשה גוזרים על ההומואים הדתיים חיים ללא מיניות.

הגישה הרביעית שמציג שביידל במאמרו היא הניסיון להקל באיסור על ידי קריאה מחדש של התנ"ך וההלכה, בין היתר מתוך הקשר היסטורי. כך למשל טוען הרב סטיב גרינברג שהמונח "משכבי אישה" הנאסר ביחס לגברים, אינו מתייחס לכל קשר אינטימי בין גברים, אלא רק לקשר בעל אופי פוגעני וכפוי, בין כלפי גבר ובין כלפי אישה (הרב סטיב גרינברג, אצל שביידל תשס"ו-2006: 104);⁸⁹ הצעה אחרת היא שהתורה אכן אסרה משכב זכר הנעשה להכעיס, אך התירה משכב זכר שהוא בדרך הטבע, כלומר כחלק מיחסי קרבה ואהבה בין גברים;⁹⁰ והרב שלמה ריסקין הציע להחיל על ההומוסקסואל את ההלכה "אונס רחמנא פטריה" – התורה פטרה את האנוס מן החיובים הנובעים ממה שעשה". כיוון שאינו יכול אחרת – דבריו אינם נחשבים עבירה. לדעתו של הרב ריסקין דברי התורה מכוונים למי שיכול למלא את מצוות הנישואים, ואינו עושה זאת.⁹¹

מהסקירה שהובאה לעיל עולה כי שיח ההלכה האורתודוקסי שהתפתח מראשית שנות האלפיים ועד ראשית העשור השלישי של המאה ה-21 התעצב כבר בשלב מוקדם יחסית לפי ארבע גישות עיקריות, כשהגישה הרביעית, הליברלית יותר, נחשבת שולית כל כך, עד כי שביידל מציין שגם גרינברג עצמו

⁸⁷ לדעתי מסקנה זו לא מדויקת. ראו להלן.

⁸⁸ מזרחי תש"ף-2020: 97. הטקסט בסוגריים מרובעים הוא תוכן הערת השוליים. להפניות ראו שם.

⁸⁹ מזרחי (תש"ף-2020: 10) קושר תפיסה זו לטענתו של בויארין (1995) כי האיסור המקראי קשור בעיקר ביחסי הכוח שבין החודר לנחדר ובהפיכתו של הנחדר מזכר-משפיע לנקבה-מקבלת עד כדי השפלה. דבריו של הרב גרינברג מבוסס על ספרו שיצא בשנת 2004 (Greenberg 2004), ובתרגום לעברית: **עם אלוהים ועם אנשים: הומוסקסואליות במסורת היהודית** (גרינברג 2013).

⁹⁰ הרב מיכאל אברהם, אצל מזרחי תש"ף-2020: 97 הערה 295.

⁹¹ תפיסה זו הובעה בהזדמנויות שונות. ראו למשל קליין 2017.5.8.

מבין שהצעתו היא בעיקרה תרגיל אינטלקטואלי (שביידל תשס"ו-2006: 105), ומזרחי (תש"ף-2020), שחקר את הפסיקות הרבניות בנושא, מציין שגישות אלה שוליות כל כך עד כי לא כלל אותן במחקרו. ואולם אף שלמעשה כל הגישות – בקוויהן הכלליים – כבר נשמעו בציונות הדתית בעשור הראשון של שנות האלפיים, בפועל בשלב זה הייתה הנראות של התופעה עדיין בחיתוליה, ונדונה בעיקר בפורומים של הלהט"בים עצמם ואולי גם בקרב בני משפחותיהם. הציבור הרחב נחשף אל הלהט"בים עצמם רק כמה שנים אחר כך, ובעיקר באמצע העשור השני של המאה ה-21.

הגברת הנראות

בשנת 2008 החלו ההומואים והלסביות הדתיים לקבל פנים ושמות, בעיקר דרך היחשפות של יחידים בתקשורת, במקביל לעליית הדיון בטיפולי ההמרה ובארגון עצת נפש.⁹² עם זאת בשלב זה כבר היה ברור לכמה רבנים ולאנשי חינוך, לפחות מהזרם הליברלי, שאין מדובר ב"עניין מגונה ומאוס שעצם הדיון בו מקנה לו מעמד בלתי ראוי", אלא שיש כאן בעיה (לוביץ תשס"א-2010). בשנים 2009–2010 נוסח כאמור מסמך הרבנים, שלמעשה לא נתן פתרון לזוגיות הומוסקסואלית, ובערך במקביל התפצל ארגון ההומואים הדתיים **חברותא** לשני ארגונים: **חברותא** פנה לכיוון ליברלי יותר, שכלל השתתפות במצעד הגאווה וקיום מניינים משותפים עם נשים; וקבוצת ההומואים שפרשה ממנו הקימה את **כמוך – הומואים דתיים אורתודוקסים** (כמוך 13.1.2011). זאת ועוד, בשנת 2010 נפתחו שלוש קבוצות הראשונות לדתיים במסגרת תנועת איגי (ארגון נוער גאה) – שפעלו תחת מעטה כבוד מאוד של חשאיות (מלק-בודה 25.1.2011);⁹³ וגם ארגון תה"ה החל לקיים במהלך העשור קבוצות ייחודיות לאוכלוסייה הדתית.⁹⁴ בשנת 2011 השתתפה לראשונה משאית ועליה בובות של של הומואים דתיים גם במצעד הגאווה בתל אביב,⁹⁵ ובאותה השנה קיבלה התופעה נראות ציבורית רבה דרך התרבות הפופולרית – עם דמותו של רועי, הומו דתי בסדרה הפופולרית **סרוגים**. ההכרעה העלילתית שהדמות

⁹² ראו סרט אוהד על טיפולי המרה ודיון בתוכנית "הבית היהודי" של ערוץ 1 (רווח 21.8.2008); ריאיון בתוכנית הבוקר ברשת (רשת 25.4.2008); "תיעוד נדיר" של הומואים דתיים במוסף ידיעות אחרונות (וייס 18.7.2008).

⁹³ בשנת 2020 כבר פעלו כ-15 קבוצות ברחבי הארץ, בין היתר בית מדרש ייחודי ללהט"בים דתיים, ראו אתר איגי, "קבוצות דתיות" (אוחזר בנובמבר 2020)

⁹⁴ האימהות העידו על נוכחותם של הורים דתיים גם בקבוצות הלא ייעודיות: "[הייתי ב]קבוצה כזאת מעורבת, [...] רובם דתיים, [...] אפילו מהתנחלויות, היו גם שתי נשים חרדיות שלא באו עם הבעל, כי הבעל לא שיתף פעולה" (לאה). "הקבוצות של ההורים לא שומרי הדת – מפוצצות. ומה שמסתבר שגם אצלנו, אצל הדתיים, יש המון" (ריקי). בשנת 2022 כבר פעלו חמש קבוצות ברחבי הארץ, אתר תה"ה, "פרטים אודות קבוצות התמיכה" (אוחזר בינואר 2023).

⁹⁵ קנריק (2011) מציינת זאת כדי לבטא את השינוי שחל בנראות של להט"בים דתיים בתחילת העשור השני של המאה ה-21. לפני כן צעדו חברות בת קול ופורום גייז דתיים בוואלה במצעד בירושלים (קולך, "מצעדי הגאווה", ללא תאריך).

תתחרד ותקים משפחה גררה ביקורות הן מהכיוון הליברלי – על ההחלטה שלא לצאת מהארון; והן מהכיוון השמרני – על עצם ההנכחה של התופעה (כמוך 5.12.2011).

הנכחתה ההדרגית של התופעה בציבור הביאה במקביל גם להתחזקות הקולות שיצאו נגדה, בין היתר בעלוני השבת המחולקים בבית הכנסת,⁹⁶ בעיתונות וגם בהפגנות נגד מצעד הגאווה (מילר תשפ"א-2021), ובמקביל לתגובות של ארגוני ההומאים הדתיים, מה שהגביר את השיח.⁹⁷ לטענתו של מילר (תשפ"א-2021: 99–100) נשמעה הביקורת משני כיוונים, שאינם זהים: הקול האחד הוא מתוך השפה המקראית, הרואה בלהט"בים חוטאים. זו שפתם של תלמידי הרב כהנא. הקול האחר הוא מתוך תפיסת העולם של הרב טאו וישיבות הקו, שרואה בלהט"ביות, כחלק מהפוסט-מודרנה, ביטוי לטשטוש הקטגוריות הבינריות כולן, ובראשן יהודים ולא-יהודים. טשטוש זה עלול להביא לידי ביטול ייחודה של מדינת ישראל כמדינה יהודית, ומכאן שהמלחמה בקהילה הלהט"בית היא מלחמה קוסמולוגית בין כוחות הבריאה לכוחות התוהו. מתוך תפיסה זו נובעת גם הטרמינולוגיה המשמשת לתיאור הלהט"בים, הנתפסים כסוטים וחולים⁹⁸ – בניגוד לטבעיות ולנורמליות המאפיינות את עם ישראל, ושאליהן יש לשוב. הסוטה הוא אפוא דמות שוליים שמאיימת על הסדר החברתי והשמימי, העומד ביסוד החברה ה"נורמלית", ומכאן גם המלחמה בנראות הלהט"בית. נזכיר שכתובה הלהט"בית, בעיקר קווירית, אכן שמה לה למטרה לפרק את ההגדרות ולאגור את הסדר החברתי (גרוס, זיו ויוסף 2016) גם אם מתוך תפיסה של שחרור היחיד.

לצד קולות הביקורת גברה הנראות הציבורית של תופעת הלהט"ב הדתיים בכמה זירות במקביל, בעיקר במחצית השנייה של העשור. כך למשל בשנת 2015 נחשפו ברשת עשרות להט"בים מבתים דתיים בשמם ובתמונתם,⁹⁹ וכשנה מאוחר עלה קמפיין נוסף שעצם קיומו מחזק את הנחת המחקר בדבר חשיבותה של קבלת המשפחה ללגיטימציה של הלהט"ב הדתיים. בפרויקט זה צולמו הלהט"בים יחד עם הקרובים להם בקהילה הדתית – הורים, חברים, אחים, סבתא,¹⁰⁰ במטרה "להראות שאנחנו

⁹⁶ ראו למשל דבריו של הרב ישראל רוזן, מי שעמד בראש מכון "צמת" להלכה וטכנולוגיה, שהרבה להתבטא נגד הלהט"ב, ובעיקר נגד ארגוניהם ונראותם. למשל: "בתור פסיכולוג-חובב ארשה לעצמי להעריך כי חוטאים-מכורים מעוניינים שרבים ינהגו כמותם. קוראים לזה בעברית: חיפוש לגיטימציה. ואם זו איננה קיימת - מייצרים אותה. איך? ע"י שיווק החטא ותעמולתו" (רוזן 24.4.2010).

⁹⁷ תגובה לדבריו של הרב רוזן הופיעה באתר סרוגים: "אנחנו בני אדם לא תועבה" (אהרון 22.4.2010). אציין כי רק שמו של מייסד ה"ד צוין. שאר התגובות היו מטעם ארגון חברותא.

⁹⁸ ראו למשל "נאום הסוטים" של הרב לוינשטיין, העומד בראש אחת המכינות הקדם-צבאית החשובות. נחשוני 15.7.2016. בנה של אחת האימהות שרואיינו למד במכינה זו.

⁹⁹ הפרויקט היה יוזמה של הארגונים חברותא, בת קול ואיגי, ובמסגרתו התפרסמו ברשת תמונות, שמות וקורות חיים קצרים של 44 "להט"בים מבית דתי". ראו אתר חברותא "הפנים שלנו ו" (אוחזר בינואר 2023). בין היתר צוינו בנוגע לכל אחת ואחד הפרטים האלה: שם מלא, יישוב, מוסדות לימודים, פרטים על השירות הצבאי עיסוק כיום ומצב משפחתי. לקמפיין קדמה מודעה שמית בעיתונות הדתית (וויינט 13.12.2015).

¹⁰⁰ אתר וודג', "הפנים שלנו יחד – סטרייטים ולהט"בים מבית דתי" (אוחזר בינואר 2023).

נמצאים לא רק כפרטים באופן גלוי, אלא גם בתוך המשפחות והקהילות הדתיות שלנו.¹⁰¹ במילים אחרות, הקמפיין ביקש להדגיש כי להט"בים שבחרו לצאת מהארון, גם אלה שעזבו את הדת, לא ניתקו מהמשפחה, כמו שקרה לא פעם בעשורים הקודמים.¹⁰²

בעקבות הגידול שחל במספרם של הלהט"בים בני הציונות הדתית, בכללם כאלה שרצו להישאר בה, נדרשו גם רבני בית הלל לסוגיה, ובשנת 2016 פרסמו את החוברת **הלכה והכלה** (בית הלל 2016), שקראה לקבל את החד-מיניים הדתיים בבתי הכנסת (סרוגים 11.4.2016). החלטה זו, שמשמעותה בין היתר שחד-מיניים יכולים לשמש שליחי ציבור (תפקיד השמור למי ש"נקי מעבירות"), התקבלה בשמחה,¹⁰³ אבל גם גררה כצפוי ביקורת מהצד השמרני (אבינר 11.4.2016), ובמקביל גם מהצד הליברלי על הדגשת החטא והאיסור שביחסים הומוסקסואליים, ועל הדבקות בשיח העבירה.

יש לציין כי בניגוד למסמך מ-2010 שלא התייחס לאפשרות של זוגיות, כולל מסמך זה שלוש אפשרויות: "היחס אל אדם בעל נטייה חד-מינית שאינו עובר על איסורים" – בכך אין חדש; "היחס אל אדם בעל נטייה חד-מינית העובר כנראה על איסורים" ו"היחס אל זוגות חד-מיניים". מכיוון שלטענתי העקרונות הכתובים שם הם תוצר של ההתפתחויות שאימהות, כסוכנות פועלות, היו שותפות להן, לא אפשר אותם כאן. רק אציין כי השורה התחתונה היא כי אף שייתכן שהחד-מיניים עוברים עבירה, יש לאפשר להם להיות חלק מהקהילה, גם אם הם בזוגיות:

קריאה זו מבוססת על הכרעת רבותינו: "יש לקרבם בעבותות אהבה". המצווה לאהוב את הבריות לא מותנית באפשרות קירובם לתורה אלא היא חובה עצמאית. [...] כל זה מוליד את המסקנה כי באיזון שבין שמאל הדוחה וימין המקרבת יש בדורותינו להעצים את הימין המקרבת ולרסן עוד את השמאל הדוחה, או לפחות לא לשכוח את הימין.

כך ביחס לעוברי עבירה מובהקים, שאף מחללים שבת בפרהסיא, קל וחומר כלפי מי שמעשיו סתומים כמו בעלי הנטייה החד מינית, שהכריעו לחיות עם בן זוג, ומבקשים עם זאת להיות חלק מן הקהילה שומרת המצוות (בית הלל 2016: 7, בהשמטת ההפניות).

¹⁰¹ ראו משעלי 13.7.2017: "משפחות הלהט"בים הדתיים יוצאות מהארון בפרויקט צילום ייחודי".

¹⁰² ראו למשל סיפורו של סער מעוז בן הקיבוץ הדתי שדה אליהו, שבשנת 1996 נתפס מתגנב מהקיבוץ בליל שבת וגם נטייתו המינית נחשפה. בעקבות זאת גורש מהקיבוץ והשתקע בלונדון. ראו בסרטם של תומר וברק הימן, **מי יאהב אותי עכשיו** (הימן והימן 2016); וכן בכתבה **במקור ראשון** לרגל צאת הסרט: גולדקלנג 20.5.2016. מציאות דומה תיארו גם האימהות בראיונות. עם הקרנת הסרט התגייסו בני משפחתו של סער לשיחות עם הקהל על התהליך שעברו, פעילות שתרמה גם היא ללגיטימציה של התופעה. ראו למשל סרטי האחים היימן 14.4.2016; 10.8.2017.

¹⁰³ ראו למשל רנד 21.4.2016: "אבל הרצון שלנו כלהט"בים דתיים באשר אנחנו, להישאר דתיים ולא להשיל מעלינו את כל התרבות, המסורת והאמונה שלתוכה נולדנו ולאורה חונכנו, היא דווקא בשורה גדולה עבור הורינו, קהילתנו [...] ואיך זה יקרה? רק על ידי שילוב בקהילה, שהוא המפתח לשינוי. לא יצירת קהילה נבדלת אלא סינתזה של להט"בים וסטרייטים בבתי הכנסת, בתנועות הנוער ובמסגרות החינוכיות. אל לנו להסתגר בדלת אמותינו ולהתבדל".

ואכן, בכנס שקיים ארגון בית הלל לרגל הוצאת המסמך, אמרה הרבנית ד"ר חנה פרידמן בעודה מבקרת

את השפה ההלכתית השיפוטית שננקטה במסמך זה:¹⁰⁴

אני יכולה לשמוע את האמירה הטקטית "עוד לא בשל הרגע", אני יכולה לשמוע את האמירה "אנחנו מחויבים להלכה ואנחנו חייבים לשקף גם את השפה שלה", אבל אני רוצה ומאמינה שאנחנו מסוגלים ליותר, יכול להיות שהיותר הזה הוא כפי שאמרתי לחבריי בבית הלל לא יבוא היום מן ההנהגה הרבנית. זאת אומרת, יכול להיות שבין ההלכה הכתובה לבין המציאות החיה בנקודה הזאת, כמו גם בנקודות אחרות – אגב מעמד האישה, אגב ציונות – המציאות בשטח תצמיח את הפתרון, וההלכה והחוק יבואו אחרי. בלשון המקרא נגיד "אמת מארץ תצמח". אז יכול להיות שפה הארץ הן הקהילות, בתי הספר, אלה המערכות הדתיות שאני חושבת שהן יותר בשלות לעשות את הצעד, ורק אחר כך תוכל ההלכה לבוא ולתת את הגושפנקא [...] אולי זה ייקח עוד חמישים שנה (בית הלל 14.4.2016א: דקות 15:35–16:45, ההדגשה שלי).

תהליך זה, שעליו הצביעה הרבנית פרידמן, שבו השטח הוא שמצמיח את הפתרון, התקיים גם בכל הנוגע לעצם הנראות של הלהט"בים במרחב הדתי, שכן על אף האמירה העקרונית במסמך הרבנים כבר ב-2010¹⁰⁵ שאין להעליב את ההומוסקוסאל או לפגוע בו, הקריאה אליו להקדיש את חייו לתורה לא הסירה את הסטיגמה הקשה ממי שכן בחר לחיות בזוגיות, או מהוריו – כמשפחתו. בלשונו של גופמן (Goffman 1963) נאמר כי הן הלהט"ב והן הוריו נאלצו להתמודד עם "סטייה חברתית". בפרק הבא אתאר כיצד התמודדו ההורים, וליתר דיוק האימהות, עם אתגר זה.

¹⁰⁴ לטענתה של פרידמן יש לשנות את ההלכה כבר עתה, אבל "היהדות הרבנית חבולה ומתגוננת, ומתקשה ביצירתיות וגמישות הלכתית יותר מאי-פעם". ראו פרידמן 9.10.2013.

¹⁰⁵ ולמעשה קודם לכן ב-2001, במאמר של לוביץ.

ד | אימהות כסוכנות מוסריות

פרק זה, המבוסס על הראיונות, כולל חמישה חלקים. החלק הראשון ישרטט תמונה כללית של המרואיינות, בין היתר כדי להצביע על המיקומים המוצלבים שלהן הכוללים רצף דתיות; מיקום על ציר הזמן – שכן כמו שתואר בפרק הקודם במשך השנים חלו שינויים בשיח; וכן גיל הילדים – שכן אין חוויה של אם שבנה יצא מולה כשהוא בן 15 לזו שבנה יצא מולה כשהוא בין 30. עם זאת מהניתוחים יעלה כי לא ניתן לאתר דפוס מאפיין.¹⁰⁶ לאחר הצגת האתגרים העיקריים שעמדו לפני האימהות, יתואר התהליך שעשו עד שגיבשו קוד מוסרי שניקה את ההומוסקוסאליות מהכתם המוסרי שדבק בה. כמו שיעלה מהניתוח, נוצר קוד זה מתוך שימוש בארגז הכלים התרבותי שעמד לרשותן וכן מתוך דיאלוג עם אנשים אחרים – הבן/בת עצמם, בני משפחה ורבנים. החלק הרביעי יתאר את האופן שבו בא קוד מוסרי זה לידי ביטוי מעשי, בפרקטיקה, דבר שגם השפיע על הנראות של הלהט"ב בחברה הדתית. בחלק החמישי אתיחס לעמדתן של האימהות כלפי הפמיניזם הדתי ומידת השפעתו לדעתן על התמודדותן.

האימהות והילדים – רקע

כל האימהות שרואיינו מגדירות את עצמן כדתיות, עם זאת מדבריהן ניכר שעם השנים חלו שינויים במקומן על רצף הדתיות: היו שעם הזמן החלו "מקפידות פחות", ואחרות נעו דווקא לכיוון של "התחזקות". מדבריהן עלתה התייחסות לרצף המקובל בציונות הדתית בין "דתיות ליברלית" מכאן וחרד"ליות מכאן (הרמן ואח' 2014; אטינגר 2019), הן בכל האמור במיקום שלהן עצמן והן בזה של ילדיהן ובני משפחתן. כל האימהות שלחו את ילדיהן לחינוך ממלכתי-דתי, ואולם לדבריהן כבר משלב התיכון היו ילדים שהתוו לעצמם את דרכם הדתית: היו שהמשיכו במסלול דומה לזה של ההורים, היו שבחרו "להקפיד" יותר ובחרו ישיבות תורניות, והיו שבחרו להקפיד פחות או אף להיעשות "לא-דתי/ת".¹⁰⁷

בכל הנוגע לילדות המוקדמת ולשנים שקדמו ליציאה לא עלה בקרב המרואיינות דפוס אחיד. היו שלא התייחסו כלל לילדות המוקדמת, היו שציינו שמדובר היה בילד או ילדה "שונים" – ילד עדין יותר, ילדה ספורטיבית יותר – אבל לטענתן לא היה בכך כדי להצביע בעיניהם על נטייה חד-מינית, והיו

¹⁰⁶ ייתכן שהדבר נובע גם מגודלו ואופיו האיכותני של המחקר.

¹⁰⁷ המושג "חילוני" או "דתל"ש" הוא מושג טעון, שכן בשנים האחרונות מקובל לומר שגם מי שעוזב את הדת אינו חילוני, אלא מתכתב תמיד עם העבר הדתי (גל גץ 2011). רוב האימהות השתמשו במושג זה – לא-דתי – ולכן אשתמש בו גם כן.

שסיפרו שמבחינתן אפשרות זו נכחה שם כל הזמן, לא פעם בלוויית חרדה ודאגה. עם זה מדבריהן של כל האימהות עלה שעצם האפשרות של נטייה חד-מינית הייתה ידועה להן, גם אם רובן לא חשבו שיפגשו בה בביתן פנימה. יש לציין כי כל הילדים שאימותיהן רואיינו – למעט אחד – יצאו מולן מהארון לאחר שנת 2004, תקופה שבה כאמור כבר היה שיח על הומואים דתיים, לפחות ברשת. היוצא מהכלל, שרק מעיד על הכלל, היה איציק, שיצא מהארון בתחילת שנות התשעים. דבריה של אימו עליו ממחישים עד כמה אפשרות זו לא עלתה על הדעת:

[הוא] כל הזמן [היה] משחק בבובות, כל הזמן היה נועל נעלי עקבים, שמלות [...] כל הזמן. ובאמת [...] הייתי מתעלמת. אבל מי חשב דבר כזה? שוב, אני אומרת לך, לא הייתה מודעות לזה אז. לא חשבת על האפשרות הזאת בכלל (רוחמה).

עם זאת ההכרה באפשרות של נטייה חד-מינית בכלל ושל הבן/בת בפרט לא בהכרח השפיעה על התגובה ברגע הגילוי – "היציאה".

אף שאימהות רבות דיווחו כי בדיעבד נודע להן שכבר מגיל צעיר חשו בנם/בתם את המשיכה לבני אותו המין, בפועל למעט שני מקרים שבהם נודע לאימהות על הנטייה לפני תקופת התיכון (14–15) – בשניהם עקב מצוקה ניכרת וחרדות – בכל שאר המקרים הייתה היציאה מגיל 17 ואילך (נספח 2, טבלה 1): בחמישה מקרים היו הבנים/בנות בני 17–20 – תקופה שאצל הבנים מאופיינת בלימודים בתיכון, בישיבה או בישיבת הסדר, ואצל הבנות בלימודים באולפנה או בשירות לאומי; חמישה מקרים בשנות העשרים המוקדמות (22–25) – תקופה שבציונות הדתית מאופיינת בהיכרויות בדרגות שונות של אינטנסיביות למטרות נישואין אם כי יש שעדיין לא מצאו את מקומם; וחמישה מקרים היו בסוף שנות העשרים ותחילת השלושים (27–34) – מצב שמכונה בציבור "רווקות מאוחרת", נתפס כהמתנה לגאולה, וגורר דאגה אצל ההורים ובני משפחה אחרים (אנגלברג תש"ף-2020). כל האימהות מקבוצה זו התייחסו בדבריהן לחוסר הנכונות/הצלחה של הבן/בת להכיר במטרה להתחתן, ורובן אף תיארו את חששותיהן שמא משהו לא כשורה, ואת הסימנים "המרגיעים", כשהיו.

על אף השונות הגדולה, בכל הגילים היו אימהות שפתחו את הנושא ביוזמתן משום שראו מצוקה; היו שראו מצוקה, אבל לא הבינו את פשרה; היו שללא כל הכנה מוקדמת או קושי ניכר לעין שמעו על כך מבנם/בתם; והיו שהעלו את האפשרות בדעתן והמתינו. נמצא שבשישה מקרים יזמו האימהות את השיחה, בשישה מקרים נפלה עליהן הבשורה כרעם ביום בהיר, ובחמישה מקרים חשו האימהות במשהו, האפשרות עלתה בדעתן, אבל הן לא עשו דבר – אם משום שקיוו שמדובר בחשש שווא, ואם משום שסברו שנכון להמתין (נספח 2, טבלה 2). עיון בטבלה 2 מעלה כי בכל הנוגע ל"שיחה" לא נמצא דפוס שאפשר לשייך לגיל מסוים או לשנה מסוימת על הרצף הכרונולוגי – בכל קבוצה כזאת היו ילדים

מכל קבוצות הגיל¹⁰⁸ ובכל קבוצה כלולים מקרים שבהם יצאו הילדים הן בשנים המוקדמות יותר (2004–2008) והן בשנים המאוחרות (2018–2021). היבט זה חשוב שכן הוא מבטא את העובדה שאף שעם השנים גדלה הנראות של התופעה בחברה הציונית-דתית, בהחלט לא מדובר בתופעה נורמטיבית (בחברה שבה נטייה חד-מינית היא תופעה נורמטיבית היינו מצפים ליציאות מהארון בשלבים מוקדמים של גיבוש הזהות המינית).

זאת ועוד, כמו שעלה מהניתוח גם את תגובתן המיידית של האימהות קשה לקשור לגיל או לשנת יציאה, שכן על אף השינוי שחל בנראות של להט"ב בחברה הדתית-לאומית היו שקיבלו את המצב יחסית בקלות אף שהנראות של התופעה הייתה בראשיתה (תחילת שנות האלפיים)¹⁰⁹, והיו ש"השמים נפלו" אף שנראות הלהט"ב בציבור הדתי כבר גברה מאוד. ואולם בסופו של דבר יצרו רוב האימהות קוד מוסרי דומה, וכולן נעו בין המרחב הליברלי למרחב הדתי.

האתגרים

בדומה לספרות (שילה 2007; ליס 2015), כמעט כל האימהות תיארו כיצד "השמים נפלו":

כמה שחשדתי, וכמה שידעתי, ברגע שקיבלתי וי שזה אכן ככה, באמת את מרגישה רעידת אדמה ושהשמים פשוט נופלים. (ריקי)

ואני הייתי בהלם, כאילו לא האמנתי שזה קורה לי, לא האמנתי. [...] פשוט הרגשתי שהעולם נופל עליי וזה הסוף של החיים בערך [...] בהלה, אסון. (יואלה)

כסיבה לקושי העצום ציינו האימהות קודם כול את חלום המשפחה שהתנפץ:

כאילו הודיעו לי ש[...] ילד מת. [...] הוא לא יכול להתחתן, אין לו עתיד, לא יהיו לו ילדים, לא יהיו לי נכדים, מה יהיה איתו, איך יהיה לו טוב בחיים? משפחה אצלנו זה הכול. אם אין משפחה – אז מה יש? איך בן אדם בלי משפחה יכול לחיות? (יואלה)

הגבתי מאוד קשה. כאילו בדמיון – כל הזמן היה: אוטוטו הוא בונה משפחה, כמו אחותו, גר ברמת גן, כמו אחותו, ויש לי הרבה נכדים ממנו. זה מאוד מצער. זה צער וכאב. שהוא לא יקים משפחה, ולא יהיו לו ילדים. איזושהי התנפצות של חלום שאתה כאילו בונה. (חנה)

תגובות אלה מובנות על רקע המשמעות הניתנת להקמת משפחה בחברה הדתית-לאומית. כמו שמציין אנגלברג (תש"ף-2020), אף שמאז ומעולם הייתה המשפחה מוסד חברתי הקשור לסוציאליזציה דתית וטקסים, בתקופה המודרנית נעשתה המשפחה הגרעינית המוסד חברתי העיקרי, והנישואים מתוארים

¹⁰⁸ למעט קבוצה 2 – יוזמת הבן/בת – שבה אין ילדים בגיל שלפני תיכון.

¹⁰⁹ במונחי המחקר – לא נאלצו לעבור תהליכי דה-סטטיגמטיזציה ארוכים כדי לראות בבן/בת הלהט"ב ובהן עצמן אדם מוסרי.

לעיתים במונחים של גאולה. משמעות זו של המשפחה באה לידי ביטוי גם בדבריו של הרב יובל שרלו (תשס"ג-2003: 19): "הקמת בית בישראל היא בנייה של אחת מחורבות ירושלים. בהקמה זו זוכים בני הזוג בהשלמת אישיותם, וכל מי שאינו נשוי שרוי בלא שמחה ובלא טובה".

התנפצות חלום היא דבר קשה שמצריך, מנקודת ראות פסיכולוגית, עבודת אבל רגשית, גם בהקשר של להט"בים ולא דווקא דתיים (שילה 2007; ליס 2015). ואולם מדבריהן של כמה אימהות עלה היבט חברתי – היותה של ההומוסקסואליות סטייה חברתית (Goffman 1963) קשה:

יש פה משהו מאוד חריג. [...] בטח ובטח בחברה שלנו. [...] ברור שזה בעיה. (שרה)
התביישתי מהמשפחה שלי. התביישתי מהסביבה שלי. (רוחמה)

כאילו אמרו לך שהבן שלך מת. או יותר מזה [...] סתם הוא הולך. בלי שום הילה. [...] בלי שום כבוד. [...] לפחות משהו מת בקרב אומרים: וויי, איזה גיבור הוא היה. אז האמא הולכת עם החזה נפות. כאן כאילו הבן שלך הוא איננו, ואת מתביישת בזה, את לא יכולה לספר לאף אחד שקרה לך הנורא מכול. (יואלה)

גם עכשיו אני לא יכולה כמעט להוציא את המילה הזאת מהפה שלי. להגיד את המילה "הומו". מאוד קשה. אני ממש עברתי עכשיו עינויי נפש להגיד את זה. (מירי)

יש גם את הקטע החברתי שלנו עם העולם החברתי שלנו, עם החברים שלנו, עם החברה. כשאתה בחברה דתית, אם אנחנו הולכים לעניין הזה, זה יותר מורכב. (מיכל)

מהותו של הכתם המוסרי לא צוינה במפורש, אבל מהיותו מובן מאליה כל כך ("ברור שזו בעיה") ומרגשות הבושה שנלוו אליו משתמעות הנורמות המסורתיות כלפי ההומוסקסואליות שתוארו למעלה – עבירה דתית, תועבה וסטייה. נורמות אלה עלו גם דרך התייחסות לדברי הרבנים, הנשמעים בישיבות:

בישיבה דיברו בהטפות מוסר נוראיות. [...] [והבן שלי] אמר לי שילד אפילו על אוננות יכול להתאבד אחרי הדיבורים שיש שם [...] [ו]זה הרבה יותר גרוע, זה ממש כתוב בתורה שאסור. [...] בחור אחד שהוא חצר"ם [מלמד בישיבה] – עמד בחדר האוכל [ואמר] שגילוי עריות זה ייהרג ובל יעבור, ולדעתו משהו שמתמודד עם זה, עם להיות הומו, אז זה ייהרג ובל יעבור. (יואלה)

וכל הרבנים האלה וכל הדברים האלה שזה פשוט נורא ואיום [...] מה שהם אומרים. (יפעת)

בהקשר של מוסריות התמודדו אפוא האימהות עם כמה טענות ספציפיות שרווחו בשיח והוזכרו למעלה. האחת היא הטענה ברוחו של הרב פיינשטיין, ולפיה מדובר בנטייה "לא-טבעית" או אפילו "לא-אנושית", ומכיוון שלא ברור אפילו מה גורם לה – מלבד הרצון למרוד בקב"ה – היא ממיטה קלון על המשפחה כולה. מתוך תפיסה זו הסבירה יואלה מדוע לא פנו להתייעץ עם רבנים:

לא חשבנו שרוב יכול לעזור לנו כי הרב יהיה כמונו. הוא יהיה בשוק, הוא לא ידע מה לעשות. וניכנס לקבר עוד יותר עמוק. [...] אני לא חשבתי שיהיה להם בשורה בשבילי, רק להגיד שזה לא בסדר, או משהו שיפוטי. [...] יש לי מספיק כאב לבד. לא צריכה אותו בשביל זה. (יואלה)

טענה אחרת שהוזכרה בשיח הרבני שהובא למעלה, היא היותה של הנטייה ביטוי ליצר הרע ולצורך להתגבר עליו. שיח זה ממקם את ההומוסקסואליות בתוך שיח הסטיות המיניות וההתמכרויות, וככלל מקשר את ההומוסקסואליות לפריצות מינית ופורנוגרפיה. העובדה שהגילוי על ההומוסקסואליות של הבן לוהה בהתוודעות לצפייה בפורנוגרפיה ברשת, הוסיפה לקושי:

ואני הייתי בהלם, לא האמנתי שזה קורה לי, לא האמנתי. גם הפורנוגרפיה – כאילו זה לא קשור למשפחה שלנו בכלל כל הדבר הזה. מה זה קשור?? היום אני יודעת שאין ילד אחד שלא עובר דרך פורנוגרפיה, לצערנו. (יואלה)

בעלי נכנס למחשב, בא חיזור ואמר: תראי, סרטים פורנוגרפיים של הומואים. הוא כמעט מת. [...] הוא אף פעם לא נחשף לכאלה. (טליה)

עמדה שקושרת בין הומוסקסואליות ובין יצר ולמעשה מנתקת אותה מאהבה ומיחסים זוגיים עלתה מדבריהן של אימהות רבות, בעיקר דרך החשש שהוא יחיה לבדו כל חייו: שאולי הוא יהיה לבד. [...] זה היה החלק הכי קשה להתמודד איתו. (מיכל)

לכתם מוסרי זה על הבן/בת, נוסף גם הכתם המוסרי על ההורים:

אנחנו באמת מדברים על דבר שהוא נחשב לא מוסרי. זה לא פדופיליה, אבל זה ליד. זה ליד מבחינת איך שזה כתוב בתורה – [...] וזה מעלה המון המון שאלות איתיות. [...] זה מופיע בבעיה מוסרית. ואז אתה שואל את עצמך את השאלות המוסריות גם. (יואלה)

לדעתי כל הורה להומו או לסבית שואל את עצמו באיזשהו שלב, אם בקול ואם לא בקול, מה עשיתי לא בסדר. למה זה קרה? מה קרה פה? (נעמי)

כיצד הצליחו אפוא האימהות להמשיך ולראות בעצמן ובילדן אדם מוסרי, אדם בעל ערך, ובאילו קודים תרבותיים השתמשו (Swidler 1986) כדי להציג תפיסה זו מול עצמן ומול החברה הסובבת? בכל הנוגע לחברה הסובבת יש לציין כי לא כל האימהות נתקלו סביבן באותה התנגדות, ולעיתים מדובר היה בשיח פנימי. ואולם בסופו של דבר מהניתוח עלה כי כל האימהות אימצו הגיונות דומים, שהם אלה שאפשרו להן לעמוד במשימה הכפולה שניצבה לפתחן: להמשיך ולתמוך בבן/בת ולהישאר בחברה הדתית.

גיבוש הקוד המוסרי

מניתוח סיפוריהן של האימהות עלה כי כל האימהות השתמשו בקודים תרבותיים והגיונות מתוך החברה הדתית-לאומית – הן מהקוטב הליברלי שבה והן מהקוטב הדתי. ואולם אף שבסופו של דבר מדובר היה באותם המשאבים, מסיפוריהן עלה שלא כל המשאבים היו זמינים לכולן כל הזמן, והיו שעברו מסע חיפושים עד שמצאו את הקולות ואת ההגיונות שאכן אפשרו להן לראות בעצמן ובבן/בת אדם מוסרי.

ככלל עלו מהניתוח ארבע טענות שבחברה הדתית-לאומית משמשות כמשאב תרבותי וסייעו להן להתגבר על הקושי: אני אמא טובה; "ככה ילדתי אותך" – תפיסת הנטייה החד-מינית כנטייה ביולוגית שאינה ניתנת לשינוי; "לצאת מהארון גם עם הקב"ה" – הקושי של הילדים כבסיס לקבלה מוסרית; "לא טוב היות האדם לבדו" – לא רק יצר, אלא אהבה.

אני אמא טובה

אף שברגע הגילוי לרוב האימהות לא היה ברור כיצד ממשיכים מכאן, הייתה העמדה הרווחת: זה הבן/בת שלי, ואני כאן בשבילו/ה:

כמובן שפרצתי בבכי. נורא נורא החזקתי את עצמי, ואחר כך התחלתי פשוט – עכשיו אני מתחילה עוד פעם – ואחר כך פשוט התחבקנו. כי לא היה משהו אחר לעשות. (מירי)

לא יכולתי אפילו לתת שנייה מחשבה לעצמי כי מיד הייתי צריכה להתגייס לתמוך בו. [...] תחושה מאוד חזקה של עצב, של קושי, של כאב. ומיד הייתי צריכה לתמוך בו. של "לא נורא, הכול בסדר, הכול בסדר, אנחנו אוהבים אותך". (נעמי)

עמדות אלה אינן מובנות מאליהן. מסיפוריהן של האימהות עלה כי לא רק שלאבות היה בדרך קשה יותר, היו גם שהתקשו לדבר עם הבן אחרי הבשורה:

[כשאריק] נמצא בבית, בעלי לא יצא מהחדר. בעלי שבוע ימים היה שבור ורצוף. אני הייתי שבורה, אבל [...] כל הזמן היה לי איתו גם מפגשים. [...] לא הסתגרתי. (ריקי)

ואולם בשום משפחה לא נזרק הבן מהבית, תגובה שחווה רוחמה כשבנה הבכור יצא מהארון בראשית שנות התשעים, ובעלה, אביו, גירש אותו מהבית:

הוא אמר לו: תעזוב את הבית. תעזוב את הבית. ואני [...] לא הפסקתי לבכות. [...] מדי פעם נפגשנו, והוא בא הבייתה. אבל כל הזדמנות שהוא בא הבייתה אפשר להגיד שהיה פיצוץ. בעלי אמר לו: אל תבוא הבייתה. [...] איך אתה בא הבייתה לעשות לי בושות? (רוחמה)

תפיסתן של האימהות שהן שם בשביל הבן/בת אמנם איננה מובנת מאליה בהקשר של להט"בים, אבל היא איננה זרה – לא לתפיסות מערביות של אימהות, ולא לציונות הדתית בהקשרים אחרים. ונסה

מיי (May 2008), העוסקת באימהות, טוענת כי בחברה המערבית האתיקה הבולטת של אימהות היא זו של טיפול בילדים ודאגה להם. אף שכאן מדובר היה בילדים גדולים, כמעט מבוגרים, שאינם זקוקים לטיפול יומיומי, מחויבותה של האם לילדיה מעצם היותם ילדיה עלתה בכל הראיונות. ואולם דווקא העובדה שאימהות הכירו גם סיפורים על נתק,¹¹⁰ מדגישה את העובדה שאין מדובר בנורמה מובנת מאליה.

לנורמה זו של חיבוק הילדים בכל מצב יש גם מקור נוסף – התפיסה שהתפתחה סביב תופעת העוזבים את הדת (דתל"שים) שהתגברה מאוד בשנות התשעים של המאה ה-20. בתקופה זו לא רק שרבנים החלו להתנגד לניתוק הקשר עם הילדים המתרחקים, אלא להפך: הזרם המרכזי בציונות הדתית אימץ את התפיסה האומרת שיש לחבק את הילדים, לקבל אותם, להימנע משיפוטיות מתמדת ולהבהיר להם שאוהבים אותם בכל מצב (גל גץ 2011), גם אם אין מקבלים את המעשה עצמו.

להחלטה עקרונית זו יש גם משמעות פרקטית, שכן בשם הערך של שלמות המשפחה ו"קירוב לבבות" מתירים רבנים, גם מהזרמים היותר שמרנים בציונות הדתית, לארח אורחים חילונים (למשל בנים ונכדים) לסעודת שבת גם במחיר חילול השבת הכרוך בנסיעה.¹¹¹ כלומר, בכל האמור בשמירה על המשפחה, במשך השנים הרחיבו קבוצות בציונות הדתית את גבולותיהן המוסריים והנורמטיביים כך שיצליחו להכיל גם את הבנות והבנים, שבחילול השבת למעשה חוצים אותו. מתוך תפיסה זו הסבירה רקפת מדוע לא פנתה להתייעץ עם רב, אף על פי שהיא עושה זאת כדבר שבשגרה:

מה הוא יגיד לי? הוא יגיד לי תקבלי אותה ותאהבי אותה. [...] זה הגישה. הגישה היא לאהוב. הגישה היא לקרב. (רקפת)

נורמה זו, של אהבת הבן/בת גם אם חטא, נטועה עמוק בתפיסה של הציונות הדתית, ומיוחסת אף לרב קוק:¹¹²

אני אגיד לך דבר תורה. [...] כשאומרים שיצחק אהב את עשיו, אז אומרים: איך יצחק אהב את עשיו? הוא הרי היה רע, הוא יצא מהדרך, היה רשע. אז שאלו פעם את הרב קוק: [...] הבן שלי יצא מהדרך, חזר בשאלה, עושה דברים לא טובים. הוא אומר לו: כשהוא שמר מצוות, אהבת אותו? אז הוא אמר לו: כן. אז הוא אמר לו: אז עכשיו תאהב אותו עוד יותר. וכשאומרים שיצחק אהב את עשיו, אז אומרים למרות שהוא היה רע, ולמרות שהוא עשה, הוא היה עדיין הבן שלו, והוא אהב אותו כי הוא הבן שלו. אנחנו צריכים לאהוב אותה כי היא הבת שלנו, ואני צריכה לאהוב אותה גם אם היא לא הולכת בדרכי.

¹¹⁰ ראו גם את סיפורו של סער בסרט **מי יאהב אותי עכשיו** (הימן והימן 2016).

¹¹¹ ובתנאי שהם יוזמנו להישאר לכל השבת, כך שההחלטה לנסוע בשבת תהיה שלהם. ראו הר ברכה 9.9.2012.

¹¹² נראה כי נורמה זו נובעת מתפיסתו של הרב קוק כי יש לפעול גם לקירוב יהודים שאינם שומרי מצוות, שכן בעולם שבו רווחת החילוניות, אין בה כדי להעיד על חוסר מוסריות. עם זאת יש לנקוט סובלנות ולפעול לקירובם של יהודים לתורה בדרכי שלום: "אוהב שלום ורודף שלום, אוהב את הבריות ומקרבן לתורה" (ירון תשל"ד-1974: 343). ניתוח מעמיק של קשר זה חורג מהיקפו של הדיון כאן.

[...] כל דבר שהיא תעשה, היא הבת שלי. גם בכלל, ששת ילדיי. אני חונתי אותם בדרך מסוימת, והם חרגו מהדרך, אז אני אוהבת אותם. אין לי ברירה. (רקפת)

עם זאת יש לציין שאין מדובר בנורמה גורפת, ויש גם משפחות שנמנעות מלהזמין בן/בת דתל"ש לשבת או חג אם כרוך בביקור גם חילול שבת.¹¹³ ואולם אף שהנורמה "לחבק את הילדים" סייעה לאימהות להתייבב לצדם בשעה הקשה, לא היה במשאב תרבותי זה כדי ליישב את הקונפליקט המוסרי, שכן האתגר היה "להמשיך להעריך אותו גם, לא רק להמשיך לאהוב אותו".¹¹⁴ כדי לעשות זאת נדרשו האימהות לאסטרטגיות נוספות, שמטרתן אחת משתיים: או תיקון הבעיה, או נרמול שלה כלומר ניקוי הנטייה המינית מהסטיגמה הקשה שלה, בעיקר התועבה. בעניין זה ניכרו בקרב האימהות כמה מסלולים – שכולם ביטאו התגייסות בשם האתיקה הטיפולית (May 2008) לעזור לבן/בת ולעצמן: היו שחיפשו מידע באינטרנט או בעזרת מקורות מידע אחרים; היו שפנו לרב בבקשת עצה; והיו שחיפשו מטפלים.

"ככה ילדתי אותך": תפיסת הנטייה כנטייה ביולוגית

בשל הדימוי החילוני-ליברלי של ההומוסקסואליות, רווחת בציבור הדתי התפיסה שמדובר בבחירה משוחררת, של יחיד אוטונומי, החוגג את מיניותו:

בגלל שזה כל כך תל אביבי כזה [...] היה נראה לי [...] אולי כן יש בזה עניין של בחירה. (מירי)
את אומרת למישהו: הבן שלי הומו – ישר עולה לו מצעד הגאווה. (יפעת)

תפיסה זו, שמבחינה סימבולית מגולמת במצעד הגאווה בתל אביב, על המיניות המוחצנת המודגשת בו (פנסטר ומנור 2010), מעמתת את ההומוסקסואליות עם התפיסה הדתית בשני אופנים: האחד – היא מדגישה את הערכים הליברליים העומדים בבסיס הזהות הלהט"בית: אינדיבידואלים עצמאים וחופשיים, השואפים לאוטנטיות ולביטוי ייחודיותם בכלל (Taylor 1999), ובנוגע למיניותם בפרט. תפיסה זו, הרואה באדם יצור אוטונומי נפרד שזכותו לבחור את זהותו ללא קבלת מרות של סמכות כלשהי, עומדת בסתירה לתפיסה הדתית, שפירושה קבלת עול והכפפת העצמי לסדר נורמטיבי גבוה יותר (עיר-שי תשע"ט-2019). ההיבט השני הוא תפיסת המיניות עצמה: שכן בניגוד לתפיסות ליברליות הרואות במיניות ובביטויה עוד דרך להגברת האוטנטיות (גל 2020), בחברה דתית מיניות מחוץ לקשר

¹¹³ ראו למשל בפוסט שכתבה יעל משאלי כביקורת על רבנים: "תזכיר לי רגע, אח שלך... מהבית... אתה עושה אתו סדר השנה? [...] ועם הבת הדתלשית של אחותך? או רק בתנאי שהיא נשארת כל החג?" (משאלי 15.3.2023).

¹¹⁴ כמו שציינה יואלה.

המקודש של הנישואין נתפסת כ"יצר הרע", כניתוק של האדם מעצמו (שרלו 2019), נוסף על עצם ההחצנה המינית, העומדת בניגוד לנורמות של צניעות (אנגלברג תש"ף-2020).

אולם בניגוד לתפיסת ההומוסקסואליות כביטוי לפריצות, רווחת בציונות הדתית גם התפיסה הטיפולית – זו שאינה רואה תועבה ב"נטייה ההפוכה" עצמה, אלא רק במימוש של הפנטזיות הללו. על פי תפיסה זו, שכבר תוארה למעלה, מדובר בבלבול בזהות המינית, אתגר שיש להתמודד עימו – להתמודד ולהצליח, והעמדה כי ניתן "לצאת מזה" נאמרת במפורש. כך כתוב למשל באתר **עצת נפש**:

האם הומוסקסואלים (הומואים) יכולים להיות הטרוסקסואלים אם ירצו בכך?

כן, בהחלט! ניסיונו מראה שניתן לברר את הנטיות המיניות וניתן לחשוף את הזהות ההטרוסקסואלית החבויה. הומואים יכולים להתחבר לזהות ההטרוסקסואלית החבויה בהם ושתרם [=טרם] התממשה. ברור שיותר קל להרים ידיים ולא לנסות את האפשרות הזאת של ברור הזהות המינית, או לטעון "נולדתי כך". אולם ניסיונו מוכיח שוב ושוב שניתן לגלות את הזהות ההטרוסקסואלית הפנימית המוסתרת ואפשר לחיות אחרת. לא חייבים לבחור בחיים הומוסקסואליים, לא חייבים להיות "הומו". (אתר עצת נפש, שאלות ותשובות)

תפיסה זו, שממקמת את הנטייה ההומוסקסואלית במרחב הטיפולי ומניחה ש"אפשר לתקן", נוכחת

מאוד בשיח,¹¹⁵ הן בקרב הבנים/בנות עצמם:

הוא ידע כבר מגיל מאוד צעיר שהוא הומו והיה לו ברור שהוא יתקן את עצמו. היה לו פשוט ברור. כאילו מה הבעיה? אוקיי, אני הומו... ממילא כל תקופת הישיבה וכל תקופת הצבא הוא לא מימש בכלל את הנושא המיני שלו, כמו כל האחרים בישיבה, כי [...] הם כביכול בחורים דתיים שלא מממשים את זה, והוא היה בטוח או קיי, אני אצא עם בנות, עם אחת אסתדר ואחר כך יהיה בסדר. [...] אני אתקן את זה. (ריקי)

והן בקרב רבנים:

אני מיד התקשרתי לרב שרלו והתקשרתי לכל מיני אנשים נתנו לי עצות [...] הייתי חסרת אונים, לא ידעתי מה לעשות. אז הוא הסביר לי שיש את העניין של טיפולי המרה.¹¹⁶ (שרה)

מתוך אתיקה של טיפול ועזרה (May 2008), חיפשו אפוא האימהות פתרון:

אני טיפוס שמאוד מתפלל אז עוד בשנה הראשונה הייתי ממש מבקשת מהקב"ה שבשבילי הוא כול יכול שיהפוך את זה. שהוא יהיה מסוגל לסדר את זה. (ריקי)

והתחלנו לחפש מטפלים. [...] והבן שלי התחיל טיפול בירושלים. [...] אחרי איזה תקופה הוא אמר שהמטפל רוצה לפגוש אותנו. ואז נסענו לשם פעם אחת ונכנסנו לדירה הזאת וזה מאוד לא מצא חן

¹¹⁵ כיום השיח בציונות הדתית הליברלית השתנה, אבל בחלקים השמרנים יותר קולות אלה רווחים מאוד, ולכן הדברים מובאים בלשון הווה.

¹¹⁶ הרב שרלו אמנם מזמן שינה את דעתו ואינו ממליץ עוד על טיפולי המרה, אבל אחרים ממליצים, גם אם אין מכנים אותם בשם הזה. ראו למשל הופשטיין ושרביט 9.6.2020.

בעיניי. והבן שלי במקביל אמר שהוא מצטער, אבל הוא ניסה וזה לא בשבילו. [...] אחרי מספר קטן מאוד של טיפולים הוא הבין שזה לא זה והוא עזב. (שרה)
שלחנו אותו לפסיכולוג. ישר בהתחלה. פסיכולוג דתי. ומיד הבנו שזה לא לעניין. לא לא לא! מיד הבנו שזה לא לעניין. (נעמי)

וכך היה גם אצל יואלה. יואלה חיפשה תיקון תקופה ארוכה, ועל כן התהליך שעברה יובא בהרחבה:

אמרתי לו: תראה, קודם כול צריך לבדוק את זה. [...] מי יודע? אולי זה לא? אולי רק אתה נמשך וזה לא אומר שאתה הומו? [...] יכול להיות שאתה גם ואתה וגם. בוא נלך לבדוק את זה. (יואלה)

מדבריה של יואלה עולה השימוש שהשחקנים הפועלים עושים בתרבות כדי להתמודד עם מצבי חיים מגוונים (Swidler 1986). אחד הקשיים בשיח הלהט"בי, מבחינה דתית, הוא כאמור הטשטוש שהוא עושה בין הקטגוריות האנושיות, בין גבר לאישה (מילר תשפ"א-2021: 99). מנקודת הראות של השיח הלהט"בי, הקטגוריות הומו ולסבית נתפסות ככאלה שמשקפות את התפיסה ההטרוסקסואלית דווקא, שכן בדומה לה, מבוטא כאן רעיון של קטגוריות מגדריות קבועות, המאפשרות גם הבחנה בין טוב לרע (Field 2001). הקטגוריות הנזילות נתפסות מאתגרות יותר את הסדר הקיים, בין היתר משום שבהגדרה הן אינן מאפשרות זוגיות מונוגמית מספקת.

ואולם בחברה הדתית, מתוך המוטיבציה של הקמת משפחה נורמטיבית, נתפס דווקא המושג של דו-מיניות – קטגוריה מגדרית ליברלית – כתקווה הגדולה של האימהות, הן משום שבתפיסה הדתית ההתגברות על היצר היא חלק מהדרך, והן משום חשיבותה של המשפחה כיסוד המארגן של החיים החברתיים (אנגלברג תש"ף-2020), ו"אולי בכל זאת אפשר יהיה להקים משפחה". עם זאת אותה נזילות בדיוק היא גם שמאיימת על הסדר החברתי, ועומדת בבסיס התנגדויות רווחות בציבור הדתי, בעיקר הורים לילדים, להיות במחיצת להט"ב, כמו שטען אחד מבניה של ריקי, שמסרב להשתתף באירועים עם אחיו ובן זוגו:

הוא טוען שבזה שאני מקבלת אותם, והם באים הבייתה, ואני מתנשקת איתם, ואני זה, אני נותנת לגיטימציה לחיות בצורה כזאת. שברצף של הנושא של זוגיות יש את הקיצוניות של באמת כאלה שהם להט"בים או שהם סטרייטים, ויש כאלה שהם ברצף. עכשיו ברגע שיש מישהו שהוא מתנדנד [...] אז אני נותנת לגיטימציה, ואז פשוט הם יבחרו את הדרך הזאת. (ריקי)

חשוב להדגיש שאף שמתוך עמדות שמרניות אלה המיניות נתפסת נזילה, הציפייה היא כי החברה, בתהליך סוציאליזציה תקין, תכפה על היחיד את הקטגוריות המובחנות ו"הטבעיות" הללו (מילר

תשפ"א-2021).¹¹⁷ בשלבי החיפוש פעלה אפוא גם יואלה על בסיס תפיסה נזילה זו, וכחלק מהניסיון לתקן ניסו מטפל משפחתי:

[ואז הלכנו] למישהו חרדי, חרדי יחסית פתוח שעזר לנו [...] במשבר אחר [...] אבל הוא בהשקפת עולם שלו ראה את זה כבעיה מוסרית, והוא כבר דמיון שאביחי עושה כל מיני דברים שהוא עד היום לא עושה [...] והכול ממקום שהוא עושה משהו שהוא לא בסדר מבחינה ערכית. וזה גמר אותנו. והוא גם הלך על התיאוריה הזאת [...] שמנשה יתפוס יותר קשר עם הבנים, וישקיע בקשר איתם, ואז תהיה הזדהות עם האבא [ועשינו שינויים... אבל] באיזשהו שלב הוא אמר לנו: האמת היא שאני לא ממש יודע לעבוד עם העניין הזה של הומוסקסואליות. יש איזה מישהי שהיא לא בדרכים רגילות, אבל אומרים עליה שהיא מאוד עוזרת. אז אם אתם רוצים לנסות – תלכו.

ומטפלת אלטרנטיבית:

ונסענו אליה [...] והיא [...] אמרה: הוא בכלל לא הומו, זה הכול בגלל שהוא ראה פורנוגרפיה, זה הכול התניות במוח, והיא תעביר אותו תהליך, ויש לה כאלה בחורים והיא מחתנת אותם ובסוף מוצאת להם שידוך טוב [...] [חלק מהטיפול] עשה לו מאוד טוב. כי שם היא התייחסה לטראומות שהיו לו בחיים ולכאבים [...] והוא הוציא והוא שיתף יותר מאשר עם הפסיכולוגית. [...] ואני ממש ראינו שזה עושה לו טוב. אבל אחרי כמה מפגשים הוא אמר: זהו, מספיק. אחרי שנים הוא הסביר לי ש"מספיק" זה הקטע הזה שהיא רצתה לשנות אותו. [...] ואז הוא עצר. (יואלה)

וגם מטפל שלפי עדותו של הבן דחף אותו לאובדנות:

ואז [שמעתי על] מישהו בתל אביב [...] זה התברר – אבל מהר מאוד – כמשהו מאוד רע. לקח לי שנים להבין מה בדיוק היה שם, אבל אביחי ידע להגיד: אמא, יכול להיות שהוא ירפא אותי – [...] יהפוך אותי לסטרייט – [...] אבל אני לא אצא משם בחיים. כאילו הוא הרגיש שזה דוחף אותו לאובדנות [...] אני מיד כיבדתי את זה והפסקנו. (יואלה)

בטיפולים אלה באו לידי ביטוי שני העקרונות הסותרים העומדים בבסיס הרעיון של טיפולי המרה שתוארו למעלה: האחד – מדובר בהתניות מתחום ההתמכרויות, כלומר ביצר הרע שיש ללמוד כיצד לנהל אותו ולשלוט בו, בין היתר בשיטת הצעדים, הכוללת גם הענשה עצמית בעקבות מחשבות אסורות. והעיקרון השני – התפיסה ולפיה מדובר בכשל התפתחותי בשל היחסים בבית, בין היתר עם ההורים. גישה מודרנית רפואית זו, שצמחה במקביל לשיח הנורמליות וכוונה את הומוסקסואליות כסטייה (פוקו 1996 [1976]), כוננה כסוטים גם את ההורים, שכן הם האחראים למצב:

זה ש[כחלק מהטיפול] מנשה יצר קשר עם הבנים ובילה איתם וייצר להם חוויות משמעותיות – אי-אפשר להצטער על זה. זה נפלא. השאלה מאיזה מקום אתה עושה את זה. אם אתה עושה את זה ממקום של אשמה, ממקום שאתה נכשלת, משהו בגבריות שלך, משהו בהרכב הזוגי – כשזה בא

¹¹⁷ לסתירה המצויה בתפיסה זו אין לי תשובה.

מהמקום הזה, זה מאוד מחליש. [...]הלכנו] מתוך רצון לסדר את זה [...] והרגשנו שאנחנו הולכים ונחלשים. (יואלה)

תפיסה זו של קלקול שיש לתקן, תקלה התפתחותית – גם אם לא כזאת שמקורה ביצר הרע – שמונעת מהאדם לחיות חיי משפחה ולממש את הנטייה ההטרסקסואלית החבויה בו, לא אפשרה לא לילדים ולא לאימהות לראות בנטייה ההומוסקסואלית מצב מוסרי, שכן אל מול הקושי, ניצב תמיד האתגר, האמונה בכוח הרצון, ולצידם תחושת הכישלון והאשמה. לימים השמיע אחד מבני המשפחה המורחבת טיעונים ברוח זו:

[ויש לנו בן דוד], כשהוא היה ילד הוא לא הצליח בלימודים וכולם אמרו לו: מה יצא ממך? אתה לא יודע ללמוד [...] והוא החליט שהוא יצליח, ועכשיו הוא לומד באוניברסיטה [...] והוא החליט שזה אותו דבר. והכול מדובר בכוח רצון [...] גם הבן שלי צריך להאמין שהוא יכול להתחתן עם אישה, וזה רק עניין של כוח רצון ואמון בעצמי. (יואלה)

חוויות דומות של ניסיונות ותסכול עד כדי חשש לאובדנות עלו עם הזמן גם בתקשורת, בין היתר כחלק מהמאבק של ארגוני הלהט"ב הדתיים בטיפולי המרה.¹¹⁸ במקביל לטיפולים הללו המשיכה יואלה לחפש גם בכיוונים אקדמיים במטרה למצוא תקווה לשינוי:

הלכנו גם להרבה ימי עיון באוניברסיטאות¹¹⁹ [...] ושמענו הרצאות ונכנסנו לדיכאון יותר עמוק [...] כי מה שקיוונו – לא היה [...] קיוונו שאפשר לצאת מזה. שהם יכולים לצאת מזה ולבנות משפחה. ראינו שיש מעטים מאוד שמשנים, זה גם פלואידי ולא תלוי בבחירה [...] היו שם הרבה מטפלים דתיים [...] גם חילונים [...] ולא ראינו אף אחד שאמר – זה שקר [...] אפשר בקלות לשנות. לא היה אחד כזה שם בחדר. ראינו שמי שרציני יודע שזה רציני. (יואלה)

חיפוש זה של פתרון, גם באקדמיה, מבטא את נכונותה, במקרה זה של יואלה, להשתמש בכל ארגז הכלים שהתרבות מעמידה לרשותה במטרה לפתור את הבעיה שעמדה לפניה, וכן את הפרגמטיות של החיפוש. עם זה הוא גם מעיד כי ההעדפה הייתה לכלים המתאימים להיגיון של השיח הדתי הרווח על הומוסקסואליות. רק לאחר שאלה הכזיבו, היא פנתה לנסות לתקן בעזרת משאבים אחרים. אף שהתברר שתיקון לא נראה באופק, נמצא בימי העיון משאב תרבותי אחר, שהוא שאפשר לה לראות בעצמה "אמא טובה": הטענה העולה ממחקרים כי אין מדובר בתופעה שמקורה פסיכולוגי-התפתחותי, אלא בתופעה שמקורה כנראה ביולוגי – מה שבלסקי ודיאמונד (Belsky and Diamond 2015) מכנים

¹¹⁸ אתר מרכז המידע על טיפולי המרה, "סיפורים אישיים" (אוחזר בינואר 2023). ראו גם בסרט ואהבת (אלבום 2007).

¹¹⁹ מדובר בימי עיון כגון "הטיפול הפסיכולוגי בקרב הקהילה הלהט"בית הדתית: הלכה, תיאוריה והמעשה הטיפולי", אוניברסיטת בר אילן, 13.1.2019.

ההסבר ההבנייתי מול ההסבר המהותני. בדומה למחקרם, גם כאן נמצא כי קבלה של הסבר מהותני הקלה על יואלה ועל אימהות אחרות את רגשי האשמה:

הסבירו הרבה שלא יודעים להסביר כלום, שיש המון תאוריות, אבל אין שום דבר עד הסוף, שלא מצאו, אבל שמעו על ממצאים חלקיים, [...] בקיצור המדע לא יודע [...], כן אמרו ששללו את התאוריות משנות השמונים שזה [קשור ליחסים עם האבא] – וזה עזר להוריד את כל האשמה, את תחושת הכישלון, [...] זה מאוד חשוב. זה מאוד חשוב. (יואלה)

אני מבינה היום שזה משהו ביולוגי כנראה. זה משהו ביולוגי. [...] כן, הסביבה משפיעה, המשפחה משפיעה, אבל עדיין העניינים האלה הם ביולוגיים, כימיים. [...] זה לא משהו שהתקלקל בדרך. זה משהו שהוא נולד איתו. [...] ואז אנחנו מבינים ובאיזשהו אופן מורידים מעצמנו את האשמה או רגשות האשמה כי זה חייב להיות בהתחלה. (נעמי)

מדבריהן של האימהות עלה הסבר נוסף, שבו השתמשו כמשאב בעיקר שתיים מהאימהות שיש להן

כמה ילדים להט"בים:¹²⁰

יש כאלה שאומרים שיש משהו הורמונלי ברחם של אישה שיולדת הרבה בנים [...] ואז יוצא יותר ויותר להט"ב [...]. זה אומר שדווקא בהרבה משפחות דתיות שיש הרבה ילדים, יש יותר סיכוי שיהיו כמה הומואים.

אני קראתי באמת במחקרים אז – ונכנס לי לראש – שבמשפחה שיש בה ארבעה ילדים [...] אם הבן הרביעי הומו ויהיה גם בן חמישי – סטטיסטיקה ענקית שגם החמישי יהיה הומו. והשישי והשביעי והשמיני. [...] משהו שקשור בגורמים בסביבת ההיריון ובהורמונים.

תיאוריה זו היא משאב תרבותי חשוב משלושה היבטים: הראשון – היא מספקת עוד תמיכה לטענה שהנטייה איננה באשמתן, ולא היה בנמצא דבר שיכלו לעשות כדי לשנות זאת, ובכך מנקה אותן מאשמה מוסרית; השני – היא מספקת הסבר מדוע יש משפחות שבהן יש כמה להט"בים – הסבר שמתווכח עם הטענה שהסיבה היא אווירה מקבלת:

מה אנשים אומרים? מאחר ואתם כל כך פתוחים, אתם כל כך מאפשרים [...] אז הילדים שלכם הם כאלה – מרשים לעצמם, מתפתים לזה, מנסים את זה, נגררים לזה, רוצים את זה.

ושלישית – טמונה בה הטענה כי הן מתמודדות בגלוי עם משהו שסביר להניח קיים במשפחות רבות, גם אם מתחת לפני השטח, על כל המשתמע מכך, שכן ייתכן שדווקא בחברה הדתית-לאומית, המאופיינת במשפחות גדולות – בין היתר במגזר החרד"לי – הסבירות לילדים חד-מיניים גדולה אפילו מזו שבחברה הכללית. מכאן שאף שנדמה ש"כולם מתחתנים", המציאות מורכבת יותר. ואכן, בשנת 2020 יצא לאור סרטו התיעודי של הרב מרדכי ורדי **חתונה הפוכה** (ורדי 2020), שהשמיע את קולם של

¹²⁰ כדי לשמור על פרטיותן של המרואיינות, כשמדובר באם לכמה ילדים לא ציינתי את שמה. כל הפרטים אצלי.

זוגות גרושים שבהם אחד הצדדים הוא חד-מיני.¹²¹ הסרט העלה על פני השטח לא רק את המצוקה של שני הצדדים – החד-מיני שנאלץ לחיות בשקר, ובת/בן הזוג שחש/ה לא אהוב/ה – אלא גם את התופעה של חד-מיניים שמתחתנים במודע בחתונה מסורתית. כמו שעולה מהסרט, גם אם דיווח החד-מיני על נטייתו, בשלבים מוקדמים אלה ללא ניסיון מיני, בני/בנות הזוג אינם מבינים את משמעות המידע, ומחירו – לשני הצדדים – מתבררים רק בהמשך הקשר. חתונות כאלה נעשות כאמור בעצת הרבנים ובעידודם, ובציבורים מסוימים הן נתפסות כהתמודדות מוצלחת עם הבעיה. מידע זה שומט אפוא את הקרקע מתחת לוודאות כי "אצל כל האחרים הכול בסדר".

כך או כך, בין שהאימהות חיפשו באופן אקטיבי אחר הסבר, ובין שלא, רובן אימצו¹²² – אם בשלב מוקדם ואם בשלב מאוחר יותר – את העמדה שבמקרה של הבן/בת מדובר בנטייה מולדת שאינה יכולה להשתנות, עמדה שבהתאם לתיאוריה הטיפולית (ליס 2015) ולמחקר (Belsky and Diamond 2015) נתפסת קשורה עם קבלת להט"ב. ואכן מתוך התפיסה הליברלית, המניחה כי לאדם לא רק הזכות לממש את עצמו, אלא החובה המוסרית לבטא את האותנטיות שלו (Taylor 1999), אם הוא נולד הומוסקסואל, הוא יוכל לממש את עצמו רק מתוך ביטוי של זהות זו, על אורח החיים המתבקש ממנה. התכחשות לנטייה זו היא אפוא פגיעה ביכולתו של האדם לחיות חיים מלאים (הראל 2016).¹²³ ואכן, אף שעמדה זו אינה פותרת את הקושי ההלכתי, היו אימהות שמתוך הקוטב הליברלי שבזהותן הציונית-דתית קיבלו טענה זו כלשונה, ללא צורך באסטרטגיות של ניכוס תרבותי (Mizrachi 2014), שכן מתוך זהותן הדו-קוטבית גם טיעון מודרני-ליברלי הוא בעל ערך מוסרי, גם אם הוא נוגד את ההלכה. עמדה זו משתמעת למשל מתפיסת האליפסה של ברנדס (2013), ולפיה ההכרעה בין המוקד "ההלכתי" למוקד ה"מודרני" מתקבלת בכל מקרה לגופו, ב"שדה האליפטי", באמצע, מתוך הענקת משקל גם לערכים החילוניים. בכל האמור באימהות מדובר היה בנשים המצויות בצד הליברלי יותר של הסקלה, הנוטה לפרשנות אישית שלעיתים מאתגרת את ההלכה גם בהיבטים אחרים, כמו למשל הבחירה שלא לעטות כיסוי ראש (אטינגר 2019).¹²⁴

¹²¹ קול דומה נשמע גם בעיתון Ynet כבר בשנת 2009, בעילום שם (וויינט 3.9.2009). בזמן הריאיון עדיין היה הזוג נשוי.

¹²² השתיים שלא אימצו הסבר זה במלואו הן אימהות ללסביות.

¹²³ יש לציין כי אף שהשיח הרבני מציין לא פעם את היות הלהט"ב ברואים "בצלם", למעט אם אחת אף אחת לא השתמשה במינוח זה. אתייחס לכך בדיון.

¹²⁴ לאו דווקא מנימוק פמיניסטי. אחת האימהות ציינה שהיא הסירה את כיסוי הראש משום שלא אהבה את השיח האוטומטי שלה ל"מגזר" הימני, אף שבדעותיה היא נוטה לשמאל.

ואולם היו אימהות שבטיעון ליברלי זה, של מהות מולדת, לא היה די כדי לנקות את הכתם המוסרי, והיה צורך גם בנקודת מבט מוסרית ואף הלכתית. כך למשל סיפרה יואלה:

[הרגשתי ש]אנחנו אוהבים, ואנחנו מקבלים, אבל החיים שלי בזבל, זה לא משנה את זה. כאילו אני חיה בהרגשה של חורבן. [...]ואז הבן הגדול שלי אמר משהו: אמא, אני בטוח שמה שכתוב בתורה [זה לא המקרה שלנו]. אני בטוח שמה שכתוב בתורה זה בקשר למתירנות מינית שהייתה בעולם העתיק, שאנשים היו חיים גם עם גברים, גם עם נשים, ועוברים מאחד לשני, והיו עושים מסיבות כאלה, ומראים לכולם מה הם עושים, או עבודה זרה, שזה היה הכול הפקרות מינית. זה לא משהו שאוהב אדם אחד, מתאהב בו, נאמן לו. ואחרי כמה חודשים ראינו מאמר שהרב ריסקין אומר אותו הדבר: הרב ריסקין כתב שלדעתו מה שהיה בתנ"ך שמתואר בפירוט זה הוללות והפקרות מינית, זה לא קשור לילדים שמתמודדים, ובעיניו הוא רואה אותם "אנוסים לדבר אחד" ומגדיר אותם הלכתית "אנוסים לדבר אחד".¹²⁵ הוא מאוד יוצא דופן, ואף אחד לא מסכים איתו, כלומר זה דעת יחיד, אבל כן שמענו דעה מאוד דומה [מ]הרבנית פיוטורקובסקי. (יואלה)

אף שדבריו של הרב ריסקין אינם מקובלים כדבר הלכה, לעצם ההשמעה שלהם יש משמעות מוסרית: מכיוון שהילדים אינם יכולים אחרת – הם אינם דו-מיניים ובוודאי שאינם יכולים לשנות את נטייתם – יש לקבל זאת כעובדה וככורח, ולא רק שלא לראות בנטייה המינית ביטוי לפגם מוסרי, אלא לפטור אותם מהאיסורים בהקשר זה (קליין 2017: 5.8). כלומר כדי לפתור את הפער הקיים בין הערך הליברלי ובין ההלכה, מציע הרב ריסקין את האסטרטגיה של פתרון הלכתי, בדומה לשינויים ההלכתיים שנעשו בהקשר של מוגבלים ותוארו למעלה (לאו 2014, 2015). ואולם אף שנדמה שהנה קיבלו האימהות גושפנקא רבנית, מדובר בדעה חריגה מאוד, "שולית" ולמעשה לא רלוונטית (מזרחי תש"ף-2020: 97), ולכן במקרה זה עצם נכונותן של אימהות מסוימות להתייחס לדעה כזאת היא בבחינת עבודת גבול מוסרית (Lamont and Molnár 2002) שמבטאת ניסיון להרחיב את הגבולות במטרה להצליח במשימת הדה-סטגימטיזציה. ואולם מתברר שבתוך השיח הנורמטיבי של הציונות הדתית גם בכך אין די.

בניגוד לתפיסה הליברלית, שמבחינתה המימוש העצמי, גם המיני, אינו נושא לוויכוח אלא עומד כערך עליון ויחיד גם במחיר פירוקם של המבנים החברתיים, הנתפסים כדכאניים ומגבילים (מזרחי 2017), בין היתר המשפחה הנורמטיבית (Field 2001); בתפיסה דתית היחס שבין שני הערכים – המימוש העצמי וערך המשפחה – אינו מובן מאליו, ועל כן גם הבחירה באורח חיים להט"בי איננה מובנת

¹²⁵ "אנחנו לא יכולים להתיר מה שהתורה אוסרת. מצד שני, 'אונס רחמנא פטריה' - התורה פטרה את האנוס מן החיובים הנובעים ממה שעשה. אני רוצה להציע משהו: בפסוקים המדברים על הומוסקסואליות כתובה המילה 'תועבה', ובהקשר הזה הגמרא מגדירה אותה כ'טועה אתה בה'. בימי סוקרטס ואפלטון, רבים מהיוונים היו ביסקסואלים, והפילוסופים דווקא הטיפו להיות הומוסקסואלים, כי אז אין מורכבות של ילדים. הם לא האמינו בילודה כלל. אני חושב שעל זה התורה מדברת: מי שהיה יכול להיות הטרנסקסואל, ובחר להיות הומוסקסואל, עליו נאמר 'טועה אתה בה'. 'אונס רחמנא פטריה' שייך רק למי שלא יכול לקבל איזשהו סיפוק בדרך אחרת", ראו אצל קליין 2017: 5.8.

מאליה. ואכן היו אימהות שלצד ההכרה במוחלטות הנטייה של הבן/בת תהו בקול – לעצמן בלבד¹²⁶

– האם אין בכל זאת איזושהי דרך להקים משפחה "רגילה":

יש משפחות שנגיד האישה מתחנת עם מישהו שזה לא מי יודע מה, והיא כן נשארת בזוגיות בשביל הילדים, בשביל המשפחה. לא שאני חושבת שזה כזה טוב. אבל ילדים שגדלים גם למשפחות של להט"בים – במיוחד במשפחות דתיות – הם גם יכולים לסבול. [...] אז [...] אולי יש מצבים שאפשר להחליט – כמו שלא כל דבר מושלם בחיים, אז אולי כן כדאי להתאמץ לעשות את זה [...] אז מדי פעם זה תופס אותי, אבל אני אומרת לעצמי: אני משאירה את זה אצלי [...] וחס וחלילה אני לא אגיד לו מילה. (מירי)

ואכן עמדה זו לא עלתה רק בשיח האימהות. הרב שרלו, בהתייחסויותיו הרבות לאפשרויות העומדות לפני הומואים דתיים, מציין לא פעם את האפשרות להקים משפחה עם אישה, ובתנאי ששני הצדדים מודעים למצב (כמוך 20.8.2019), והוא אינו היחיד. ביטוי מפורש לעמדה כזאת עלה למשל בדבריו של הרב אביה הכהן ממדרשת לינדנבאום: "אם היו אומרים לי היום לוותר על מיניות או לוותר על ילדים? ברור שילדים הם במקום הרבה יותר גבוה מבחינתי היום".¹²⁷ מדובר ברב שנחשב ליברלי וכיום מלמד במדרשה שהיא חלוצת המדרשות התורניות לבנות – מגמה פמיניסטית המזוהה עם חשיבה ליברלית – כלומר אין מדובר בעמדה שנשמעת רק מהחוגים השמרנים, ללמדנו עד כמה עמדה זו אינה מופרכת מתוך העולם הדתי-לאומי.

עמדה דומה באה לידי ביטוי גם בספרות המחקר. כך למשל ממחקר שנערך על חוויות חיים של הומוסקסואלים דתיים הנשואים לאישה עלה כי אף שיש ביניהם כאלה שחווים קשיים ניכרים, אחרים מוצאים משמעות רבה במשפחה שהקימו ובתחושת השייכות הקהילתית (קנריק 2011; זק ובן ארי 2018). עמדה דומה עולה גם בשיח הנרחב המתקיים בציונות הדתית בנושא טיפולים פסיכולוגיים ללהט"ב, ובין היתר נשמעת שם הקריאה – מפיהם של פסיכולוגים דתיים – שאסור למטפלים להגיע עם "אג'נדה" של הוצאה מהארון, ויש לאפשר למטופל למצוא את דרכו שלו. על פי עמדה זו גם ההחלטה להישאר בארון ולהקים משפחה – מתוך ויתור על מימוש המיניות – היא החלטה לגיטימית שאין לפסול אותה, ולכן יש להקפיד לאפשר למטופל לבחור (שרלו 2019).

קיומן של דעות אלה בחברה הציונית-דתית מדגיש עד כמה החלטתן של האימהות במחקר לכבד את הבחירה/החלטה של הבן/בת לחיות בהתאם לנטייתם המינית איננה מובנת מאליה, ועד כמה היא דורשת שימוש במשאבים מגוונים.

¹²⁶ יש הורים שמביעים בגלוי את דעתם האחרת. כך למשל הגיב הרב אורי שרקי בעקבות צאתו מהארון של בנו יאיר שרקי: "מברך אותו שיביא ילדים עם אישה" (כיפה 20.2.2023).

¹²⁷ חתונה הפוכה (ורדי 2020: 14). אציין כי הרב אביה הכהן הוא יליד 1960, וכבר אב וסב לנכדים.

כאמור למעלה, היו גם אימהות שהטילו ספק בעצם המוחלטות של הנטייה עצמה, כמו למשל רקפת, שלדעתה במקרה של בתה מדובר בכניעה ויתור:

כשאני רואה אותה עם הבת זוג [...] קשה לי עם זה מאוד. [...] זה גם בעיניי בניגוד לטבע. זה סוג של סטייה בעיניי. [...] אני חושבת שזה גם בא ממקום של חולשה. כי [...] אם היא הייתה מכירה כמו בחורה נורמלית בגיל 22, 23 – והיא דווקא רצתה להכיר – אני חושבת שזה לא היה ככה. אני חושבת שהיא הגיעה לאיזה גיל שהיא לא הכירה אף אחד, ופתאום התחילה להתבלבל [...] כאילו זה תפס אותה ברגע של חולשה. [...] נכון שהיא הייתה טום בוי. (רקפת)

בדבריה של רקפת ניכרת הסתירה במלוא עוזה, שכן לצד אמירה זו נשמעה מפיה גם הטענה ש"היא ככה נולדה". כך או כך דבריה עומדים בקנה אחד עם דעות שנשמעות לא פעם ולפיהן יש בנטייה החד-מינית מידה רבה של בחירה, אולי משום שכך הציגה את הדבר בתה:

היא אמרה לי את זה. [...] אמא, לא יצאתי מהארון. נחמד לי איתה. כי לנו ביחד. וזהו. לא הלך לי עם גברים עד עכשיו. [...] אז הכרתי אותה [...] ונחמד לנו. ובינתיים אני איתה. יכול להיות שאני אפרד ממנה. [...] ואני אלך עם גבר. אבל בינתיים לא נראה שהיא נפרדת ממנה, וגם לא נראה שהיא הולכת עם גבר. (רקפת)

השוואה בין דבריה של רקפת לדבריהן של האימהות האחרות מחזקת את משמעותו של המשאב השני שהיה נחוץ לדה-סטגימטיזציה של ההומוסקוסאליות – ההכרה בקושי של הבן/בת ההומו/לסבית.

"לצאת מהארון גם עם הקדוש ברוך הוא": הקושי של הילדים כבסיס לקבלה מוסרית

כמעט כל האימהות הדגישו את הקושי הגדול של הבן/בת ואת המצוקה שהתלוותה ליציאה מהארון – הפומבית או החלקית – בעיקר בשל האיסור הדתי; וכמעט כל סיפורי היציאה, שכזכור התרחשו בשנים 2004–2021 ובגילים 14–32, לוו בדאגה של האם בשלושה נושאים עיקריים: המצב הנפשי של הבן/בת לפני השיחה ולעיתים גם לאחריה; הדאגה מפגיעה פיזית – של הילדים בעצמם או של אחרים בהם; והחשש מפגיעה רוחנית. אף שהיו אימהות של יציאה של הבן/בת לא קדמה מצוקה נראית לעין וההודעה נחתה עליהן כרעם ביום בהיר, ברוב המקרים תיארו האימהות מצוקה שהן לא ידעו לתת לה פשר והתבטאה בהסתגרות, עצב, חרדות וניתוק:

ידענו שעובר עליו משהו [...] ושהוא במשבר ושהוא בפגישות עם קב"נים. [...] התקשרה אלי הקב"נית [...] אמרה [...] תהיו עם אצבע על הדופק [...] ואז הייתה את אותה שבת [...] ומצאנו אותו עם נשק של חבר שהוא החזיק [...] לא ידענו מה הסיפור, ידענו שמשהו קורה. זה היה מאוד קשה, מאוד מאוד קשה. [...] לא יכולה אפילו להגדיר את הלחץ. [...] בינתיים [...] ניסינו [...] לשחרר אותו מהחטיבה [...] אבל לא ממש הבנו על רקע מה זה. [...] [אמרנו לו:] אנחנו מבינים שיש לך מה להגיד לנו, אז בבקשה תספר לנו. [...] הכול יכול להיות. [...] בסוף-בסוף אחרי הרבה-הרבה קשיים שלו הוא סימס לנו בווצאפ: "טוב אני הומו" ונעלם לנו מהבית [...] ביקש שלא נגיד לאף אחד. (רונית)

אף שהיו מקרים שבהם הביאה עימה השיחה הקלה, לפחות בקשר עם ההורים, היו אימהות שגם לאחר הגילוי התמודדו רבות עם הקושי:

בתור אמא את עוברת יום אחרי יום עם הילד שלך. רואה אותו שוקע לתהומות, אימים, וזה שובר לב כי זה די עושה אותנו חסרי אונים. אני לא באמת יכולה להוציא אותו מזה, מהחרדות, מהשנאה העצמית, מהאובדנות [...] הם שומעים איך הרבנים מדברים [...] וזה באמת [...] דברים שהדעת לא סובלת שילד יכול לשמוע את זה על עצמו. (טליה)

[בדיעבד הבנתי ש]הם מפחדים לקבל את עצמם. כי הומואים כשהם באמת דתיים – ואריק היה ילד דתי, הוא אהב להיות דתי. לא כל אחד אוהב להיות דתי. [כש]הילד יוצא מהארון – הוא יוצא מהארון גם עם הקדוש ברוך הוא. עם האלוקים. זה לא סתם: אוקיי, אני הומו. יושב לו על הכתפיים מורא שמים. [...] ההתמודדות היא מאוד קשה. (ריקי)

לצד הקושי הרגשי עלתה גם הדאגה מפגיעות שבגוף – הן פגיעה עצמית, עד כדי חשש לאובדנות:

הוא אמר שהוא הולך [לישיבת הסדר] ונורא דאגנו שהוא יתאבד. [...] הוא הבטיח לי שאם הוא ירצה להתאבד – הוא יצלצל אליי. וזה לא היה הזוי. הוא לא אמר לי: איזה שטויות, לא. הוא היה שם. הוא הבטיח. (יואלה)

והאחרת – פגיעה מידי אחרים:

היא הייתה בבר נוער [2009]. למחרת הרצח.¹²⁸ באותו לילה של הרצח [...] כל האחים שלי התחילו להתקשר אליי כי כולם ידעו שהיא נמצאת שם. שהיא הולכת לשם. אז קודם כול פחדתי מזה. פחדתי על החיים שלה. (יפעת)

והיו אימהות שלצד החשש מפגיעות פיזיות, חששו מפגיעות אחרות. אם אחת חששה מההשפעה מהיחשפות לא אחראית ברשת בעקבות הסוד והקונפליקט:

כשהוא חזר הביתה אמרתי לו: אורי, אני יודעת שאתה לא רוצה לדבר על זה, אבל אני חייבת להגיד לך שאתה מסכן את עצמך. לא רק במובן הפיזי. [...] ברגע שאתה כותב את השם שלך [בכל מיני אתרים מפוקפקים] – [...] אתה מסכן את העתיד שלך] (טליה)

ואחרת מהפיצול שחשה שבו שרוי בנה בין הנער הערכי ובין הנער "ההומו":

הוא אמר לי אז משפט [...] (שהיום הוא לא יגיד): מי אני? אני האידיאליסט? או אני זבל? הומו-זבל. (יואלה)

ואולם לצד סיפוריהן של האימהות על הקושי והדאגה בין היתר בשל ההתמודדות עם המסגרת הדתית, עלתה גם החשיבות שנתנו לחינוך הדתי:

¹²⁸ פיגוע ירי שהתרחש במוצאי שבת, 1 באוגוסט 2009, בבית אגודת הלהט"ב בתל אביב, בעת פעילות הברנוער. בצילומי הפיגוע פורסמו גם תמונות של נערים ונערות שטרם יצאו מהארון (ויקיפדיה).

רציתי שהוא יהיה מוגן עם נערים משיבת הסדר, שהם ערכיים, שהם בטוח לא מקללים והם לא... יש [להם...] ערכים לפחות. [...] היה לי חשוב שהוא גם ימשיך בדרך שלנו. שלא יאבד את הכול. מה שהוא יכול – שהוא כן יהיה. (יואלה)

הוא למד בישיבה [...] לצערי לא שלפתי אותו משם בזמן כי הוא ממש לא הסתדר שמה [...] היום זה טעות מבחינתי. לדעתי הייתי צריכה לשלוח אותו פשוט לבית ספר חילוני. [...] הוא לא למד בגלל זה. [...] יום אחד הלך, יומיים לא. (אלונה)

קולות דומים של חרטה נשמעים כיום גם ברשת, כמו למשל הפוסט של יעל משאלי, מחלוצות הקולות במגזר הציוני-דתי שדיברו בעד קבלת להט"ב, שבמבט לאחור מתחרטת על שהתעקשה להשאיר את בנה בישיבה:

ילד שביקש בכל דרך, התחנן, מרד, הפציר – שאוציא אותו מהישיבה התיכונית ואעביר אותו לתיכון חילוני. ואני, ואני! [...] התנגדתי. [...] אמרתי לעצמי שיש דברים יותר חשובים, שבבית אנחנו עושים להם את כל ההתאמות הדרושות [...] לא ידעתי אז מה זה אומר שנער צעיר שומע על עצמו כל יום כל היום בישיבה דברים נוראים.¹²⁹

מנקודת ראות ליברלית אפשר להתווכח עם התעקשותן של האימהות שהבן ימשיך "בדרך שלנו", ילמד בישיבה, וישמע את כל האמירות הקשות. ואולם פוסט זה מדגיש עד כמה קיימת בציבור הדתי-לאומי התפיסה של הערך המוסף של החינוך הדתי, ועד כמה ויתור עליו יוצר מצוקה של ממש. הרב יובל שרלו (2019), בדבריו אל מטפלים בלהט"ב, מכנה זאת "הזהות הדתית". לטענתו כאשר עוסקים בלהט"ב דתיים לא די להציב את תפיסת השחרור הליברלית, זאת שרואה בהסרת הכבלים וביציאה מהארון את הדרך היחידה (מה שהוא מכנה "הזהות הלהט"בית"), שכן עמדה זו עלולה להיות בקונפליקט עם הזהות הדתית, עם התחושה העמוקה של הלהט"ב שהמצוות, ההלכה, דברי הרבנים – כל אלה בעלי משמעות רבה ועל כן חשוב לתת להם את המקום המתאים.

¹²⁹ פוסט ארוך בפייסבוק שעיקרו: "את חטאיי אזכיר היום. האימהיים. יש הרבה. אבל האחד הרלוונטי שיושב לי על הלב קשור לילד שביקש בכל דרך, התחנן, מרד, הפציר – שאוציא אותו מהישיבה התיכונית ואעביר אותו לתיכון חילוני. ואני, ואני! שכבר הייתי אז ג'האד להט"בי באופן ציבורי [...] שקראו לי 'לייט' ו'רפורמית' ו'מה יפית' וכל גנות שדתיים אוהבים לגנות את זולתם האחר, אני התנגדתי. על שתי רגלי האמא הצעירה יחסית שהייתי. [...] אין לי טענות אלא לעצמי. שאמרתי לעצמי שיש דברים יותר חשובים, שבבית אנחנו עושים להם את כל ההתאמות הדרושות [...] לא ידעתי אז מה זה אומר שנער צעיר שומע על עצמו כל יום כל היום בישיבה דברים נוראים [...] אני בוכה כשאני נזכרת בפעם הראשונה שהוא [...] שאל אותי 'אבל אמא, איך יכול להיות שלא הסכמת?' 'איך לא הבנת מה אני עובר?' לא הבנתי. ולא הסכמתי. ולא ידעתי עד כמה זה רצח" (משאלי 6.12.2022).

ואכן, בדומה למתואר במחקר מפייהם של להט"בים דתיים (קורן 2003; קנריק 2011), מסיפוריהן של האימהות עלה שגם לבנים/בנות לא תמיד היו היחסים עם הדת פשוטים, ולא פעם לוו בכאב, בקושי ובתקופות של התלבטות ואי-ודאות.¹³⁰ לעיתים התרחש הדבר לפני היציאה מולן:

הבן שלי לא דתי. הוא עזב את הדת לפני שהוא יצא מהארון. הוא מאוד מחובר לדת, הוא מניח תפילין כל יום, ייהרג ובל יעבור, הוא לומד חברותא עם חברים פעם בשבוע, הוא מאוד מחובר לדת, לא לדת – ליהדות שלו ולארון הספרים היהודי, אבל הוא טוען שבדרך שאנחנו ומסגרות החינוך שלו חינכנו אותו, אין לו את היכולת לחבר בין שני העולמות האלה. הוא לא מוצא... זה פרדוקס גדול מדי, הוא לא מצליח לחבר, ולכן הוא חזר בשאלה מה שנקרא.¹³¹ (שרה)

ולעיתים אחרי:

היא הייתה דרך אגב דתייה, היא ניסתה הרבה מאוד זמן להישאר בדת עד שהיא הבינה שהיא לא יכולה את שניהם ביחד. היא צריכה לבחור וזה לא ילך. (יפעת)

כל הזמן אני אומרת לו: אתה הומו, הומו, אבל למה, למה הפסקת להיות דתי? כי בהתחלה הם עוד היו דתיים, הם היו הולכים לפה ברגל וכל זה. אבל הוא אמר לי: אמא בחייך, מה אני אשאר דתי? אנחנו אחר כך נביא ילדים. בדיוק איזה בית ספר דתי יקבל את הילד? [...] מילא הבית ספר, אבל החברים שלו. איזה הורה ייתן לחברים לבוא לשחק אצלנו בבית כשאנחנו זוג הורים בנים? (ריקי)

הוא הוריד את הכיפה הרבה אחרי [שהוא יצא מהארון מולי]. הוא הוריד את הכיפה [...] ואז בא ואמר לי: [...] אני פשוט יותר קל לי. זה היה לי מאוד כבד עם המצוות. זה היה לי קשה. זה היה לי כבד. [...] אני מרגיש הרבה יותר נוח עכשיו עם זה. (נעמי)

רוב האימהות הצטערו מאוד על צעד זה, בין היתר משום שראו בו בחירה, בניגוד לנטייה עצמה, שנתפסה ככורח.

תהליכי היציאה מהארון, ולעיתים גם מהדת, היו ברוב המקרים ממושכים ולוו לא רק בכאב, אלא גם בייאוש גדול ודאגה. ואולם בסופו של דבר שימש הקושי כמשאב שמבחינתן של האימהות היה ההוכחה הניצחת שמדובר בזהות שאיננה מבחירה. בתוך שיח חשדני כלפי המדע, כמו שתיאר הרב שרלו בכנס המטפלים (שרלו 2019), שעיקרו הטענה כי כל השיח האקדמי על להט"ב מגויס ל"אג'נדה" – מחויבות שהכותבים מתוך שיח זה מודים בה בגלוי (גרוס, זיו ויוסף 2016)¹³² ותוצאתה היא מה שמזרחי (2017)

¹³⁰ אבישי (Avishai 2020) מדגישה במחקרה את ההיבטים של ההתלבטות וחוסר ההחלטיות בכל הנוגע ליחס לדת.

¹³¹ במונחים הרווחים כיום בנה של שרה הוא דוגמה למי שנמצא "על הרצף הדתי", שכיום אינו נתפס בהכרח מחוץ לחברה הדתית (אלבז ווייס 30.3.2022).

¹³² "בדומה לפמיניזם, התיאוריה הלהט"בית שמה לעצמה למטרה לייצר ידע על בסיס עמדת סובייקט מסוימת; ההתנסות משמשת נקודת התייחסות מתמדת, שהידע מעוגן בה ונבחן אל מולה. וכמו הפמיניזם, התיאוריה הלהט"בית תופסת את הפעילות התיאורטית-מחקרית עצמה כפרקטיקה פוליטית, כייצור של ידע המתפקד כ"שיח נגד". נוסף על עקרונות יסוד אלה, התיאוריה ההומו-לסבית ירשה מן הפמיניזם כמה תובנות מרכזיות, שהראשית שבהן היא הפוליטיזציה של תחום הפרט" (גרוס, זיו ויוסף 2016: 13)

מכנה "דקדוק ליברלי"; בתוך שיח כזה גם טענה מדעית בדבר נטייה ביולוגית שאינה ניתנת לשינוי, אינה מתקבלת בקלות, בעיקר אל מול השיח הדתי הטוען האחרת. במצב זה היה הקושי משאב חזק לטענה שאין מדובר בבחירה, על כל המשמעויות שפורטו למעלה:

לי היה ברור מהשנייה הראשונה – מהרגע שאתה רואה את הילד שלך במועקה שלו, מתמודד עם משהו, אפילו שלא ידעתי מה זה, והבנתי שמשוהו קורה ושקשה לו, וכל זה – היה לי ברור לגמרי שזו לא הייתה בחירה שלו. זה לא, לא הייתה לו בחירה, זה פשוט הוא, זה מה שהוא. (רונית)

אבל האמת היא שמה שקצת הרגיע אותי זה שאם הוא הומו ומצבו הנפשי טוב, עדיף מאשר ילד שהולך להתאבד. אני פחדתי שהוא הולך להתאבד כשהמצב הנפשי שלו היה כל כך לא טוב. שזה היה החרדה שלי. אז בין השניים – באיזשהו מקום זה ככה היה יותר פשוט. (חנה)

ואולם על אף האמפטיה הגדולה לקושי, מתוך עמדה הלכתית קושי אינו נתפס כסיבה שמצדיקה עבירה. עמדה זו באה לידי ביטוי בכל דיון רבני אורתודוקסי שמרני על התמודדות של הומוסקסואלים, כמו למשל בדבריהם של הרבנים המובאים באתר כמוך:

אני מבין את כאבך, ושותף לתחושת התסכול שלך. [...] חייו האישיים של אדם זה יצטרכו להיות באופן בו אינו חוטא. דהיינו שלא לקיים יחסי אישות ח"ו עם גברים [...] ובנישואין לאשה אינו יכול שכן ניסה ולא עלתה בידו. לפיכך ישאר רווק כל חייו, ולא יממש נטייתו המינית. ועל אף שחייו יהיו קשים מנשוא, כך ברא ד' עולמו ואין עצה ואין תבונה נגד ד' להתיר איסורים. (הרב ברוך אפרתי, כמוך 20.8.2019)

בדיון מובאים גם דבריו של הרב שרלו, שההקלה המוצעת בהם היא האפשרות לחיות עם בן זוג ללא שותפות "זוגית":

במציאות המרה והכואבת הזו – צריך לחפש אחר "חליפה" מתאימה לאדם הפרטי בו מדובר. [...] הכרעה לחיי נזירות; חיפוש בת זוג שיודעת את מצבו ובכל זאת כורתת עימו ברית; חיפוש אלטרנטיבות למילוי עולמו הפנימי; חיים משותפים (לא "זוגיים") עם בחורים אחרים; ועוד ועוד. [...] (הרב יובל שרלו, כמוך 20.8.2019)

יתרה מזאת, גם הכרה בטענת המדע איננה מצדיקה הקלה כלשהי, כמו שטען הרב ברוך אפרתי בדיון שהתקיים מעל דפי מקור ראשון בתגובה להצעתו של הרב ריסקין שהובאה למעלה, לראות בהומואים "אנוסים":

גם אם המדע מצא שיש נטייה כזו, אין הדבר עוקר את חובת המחאה המוסרית שיש לנו על מי שפועל על פי נטייתו הפוכה. הדבר כתוב במפורש בגמרא [...] שהיא נטיה רעה, שצריך אדם וכללות האדם להלחם עליה [...] כלומר, טעות היא לחשוב שמפני שיש נטייה טבעית, אזי "אין ברירה", ודברים הותרו מוסרית או הלכתית. אדרבה, יש להילחם ביצר ולהכריע אותו. [...] ובזה העמיקו בטבע האדם עד לחמלה על המקולקלים בראשית יצירתם (אפרתי 6.8.2017).

בדבריו של שורק (2018) מובאת גישה זו בשיח ישיר יותר עם התפיסה הליברלית, הרואה בזהות המבוססת על נטייה מולדת את הבסיס הלגיטימי לקבלת להט"ב (הראל 2016):

הנחות היסוד המתירניות חלחלו כה עמוק אל התודעה של בני זמננו, שהצירוף בין "טבעי" ל"אסור" נראה כבלתי אפשרי. אבל הצירוף הזה – כן, גם בלי שמעורבת כאן פגיעה בזולת – הוא-הוא הלוז של רשימת איסורי העריות בתורה, המהווה אחד מעמודי התווך של מערכת המצוות כולה. כל קריאה פשוטה ולא מתחסדת במקרא רואה שהוא רווי ארוטיקה ושאינו בו כל יומרה לכונן עולם נטול יצרים ותשוקות או לצבוע את המיניות בצבעי החטא; אך אותה קריאה עצמה תראה גם כיצד המקרא משרטט שורה ארוכה של מגבלות על מימוש המיניות ותוחם אותה באיסורים חמורים (שורק 2018: 142).

את התאולוגיה הזאת מכנה עיר-שי (תשע"ט-2019) תאולוגיית העקדה – תפיסה ולפיה על האדם הדתי לעקוד את מכלול רצונותיו וצרכיו, ובכלל אלה את ערכיו המוסריים, שכן צו האל הוא הקובע את המוסר. על פי תפיסה זו הנטייה עצמה איננה נתפסת כעבירה, אלא המעשה.

דיון זה לא נשמע בראשית שנות האלפיים, וניכרת בו דה-סטגימטיזציה חלקית לנטייה החד-מינית, בעיקר לאחר שניסה האדם להשתנות והתברר כי לא עולה בידו. במצב זה הוא עצמו כבר אינו נתפס סוטה ומורד, אלא מה שמכונה "מתמודד" – מי שמתמודד עם ניסיון קשה ועל כן ראוי לאהבה ולהערכה, מושג שגם עלה בראיונות. במילים אחרות, עמדה זו מאפשרת לקבל את הבן/בת ולחבקו באהבה – ובצנעה, שכן אין לפרסם "מום" כזה, כמו שמדגיש למשל הרב ישראל רוזן (19.6.2013)¹³³ – אבל איננה מאפשרת לקבל בן/בת זוג. במונחי של יושינו (Yoshino 2006) שהובאו למעלה, אף שעמדה זו מאפשרת לתמוך באדם בסתר, ברמה החברתית היא דורשת להעמיד פנים ולהכחיש את הסטייה החברתית. כשמדובר בנטייה מינית, הנכחה של "הסטייה הלהט"בית" מתרחשת בשני אופנים: סמלי גאווה ונוכחות זוגית.

ואכן, בכל הסיפורים, גם באלה שכללו קושי לקבל את הבן/בת הלהט"ב, לא בא הקושי לידי ביטוי בקבלת הבן/בת לעצמו – לא במשפחה המורחבת ולא במשפחה המצומצמת, אלא רק בהקשר הזוגי. כלומר אין מדובר בתפיסה שההומוסקסואל ראוי לנידוי חברתי מעצם היותו הומוסקסואל – התפיסה של הרב פיינשטיין שהוזכרה למעלה, אלא בסירוב להנחת "הסטייה".

היו אימהות שילדיהן יצאו לפנין שנים רבות לפני שהביאו בן זוג הבייתה, ובמובן זה אפשר היה "להסתיר" (Yoshino 2006) – להעלים היבט זה באינטראקציה היומיומית:

אנחנו ידענו ואנחנו קיבלנו את זה עם הזמן בסדר וידענו, אבל זה אפילו לא דובר. [...] זאת הייתה איזושהי ידיעה, וזהו. אז לא היינו צריכים להתמודד עם מישהו שהוא מביא הבייתה. (נעמי)

¹³³ הרב ישראל רוזן ייסד

ואולם היו מקרים שבהם האב לא הסכים לקבל את בן הזוג.¹³⁴ במשפחה אחת התעמתה האם בשלבים

מוקדמים עם הסירוב של האב, מתוך אותה תפיסה מוסרית של אימהות טובה שנזכרה למעלה:

בעלי לא היה מוכן שהם יגיעו אלינו בתור זוג. [...] [בשלב מסוים] אני רציתי שהם יבואו אלי לשבת [...] ואמרתי לבעלי: תקשיב – הם השבת הזאת מגיעים אליי ביחד. [...] ואם לא [...] אני עוזבת את הבית. אם אני צריכה לבחור בין לבין אריק, אני בוחרת באריק. [...] ארזתי לי מזוודה קטנה, ויצאתי מהבית. [...] אמרתי לו: [...] אתה רוצה להמשיך ככה? תמשיך ככה, אבל אני לא ממשיכה לגור בבית. א-נ-י מקבלת את כ-ל ילדיי. [...] זה הבן שלי. אני מקבלת אותו. אני גם בשבילו. [...] על כל ילד אני מוכנה להשתטח על הכביש בשביל שלילד תהיה תחושה טובה. (ריקי)¹³⁵

במשפחה אחרת, בעיקר בשל דרישה של האב, התאפינה האינטראקציה ב"קשר שתיקה" של ממש,

שכן אף שלבן כבר היה בן זוג – הוא לא הובא הבייתה, ורוב הזמן הנושא לא דובר:

מדי פעם זה עלה. יותר מצידו. הוא בכישרון שלו העלה מדי פעם משהו. קצת מצידו. אפס מצד בעלי. והיו פעמים שהוא הוריד הילוך והוא אמר: תקשיבו, אני מזמין אתכם לשאול מה שאתם רוצים. תשאלו, תקבלו תשובות. זה היה תהליך מאוד מאוד איטי, והוא הלך איתנו, בקצב שלנו. (שרה)

כך כל עוד בן הזוג איננו, יכולים הכול להעמיד פנים ולהסתיר (Goffman 1963). נוכחות של בן/בת זוג

מצריכה אפוא משאב נוסף.

"לא טוב היות האדם לבדו": קבלת זוגיות חד-מינית

בכל הנוגע לאפשרות לקבל זוגיות חד-מינית ניכרו שתי אסטרטגיות, ששתיהן מבטאות עבודת גבול מוסרית (Lamont and Molnár 2002): האחת – ניתוק הנושא הלהט"בי מההיבט הדתי שלו; והאחרת – חיפוש אחר הקלה הלכתית, כלומר היעזרות במקור סמכות מוסרי. לעיתים שימשו האסטרטגיות במקביל.

ניתוק בין הלהט"ביות ובין ההלכה

האסטרטגיה הראשונה הייתה העברת הנושא הלהט"בי מהקוטב הדתי שבזהות הציונית-דתית אל הקוטב הלא-דתי שלה ("מודרני", ליברלי), בדומה לאסטרטגיית המידור שהציע ידידיה שטרן (2015).

עמדה זו באה לידי ביטוי בטענה שהקשר עם הבן/בת אינו עניין לרבנים:

[מה שהרבנים אומרים] לא ממש משנה לי את היחס שלי לבן שלי. [...] ביחס לבן שלי זה ממש לא מעלה ולא מוריד. זה לא... זה הבן שלי. ילד זה ילד. [...] אף אחד לא היה יכול להגיד לי כזה דבר. זה לא משנה. (חנה)

¹³⁴ בסופו של דבר, בעידוד האחיות, הניעה האם מהלך של היכרות, ובהדרגה הצטרף אליה גם האב.

¹³⁵ את השינוי אפשרה בסופו של דבר שיחה של הבעל עם רב, שטען שכהורים עליהם לקבל את הבן.

יש את האלה [הרבנים] שאומרים ככה, אלה שאומרים אחרת, יש את הקבוצה הזאת של תהל"ה שמפרסמים המון דברים מה שכל אחד אומר. [...] אותי זה פחות מעניין. [...] אני רק רוצה שלבן שלי יהיה טוב. פשוט רוצה שיהיה לו טוב. זה הכול. (מירי)

כשאומצה התפיסה ולפיה מדובר בנטייה שלא תשתנה, השלימו אפוא האימהות את תהליך הדה-סטיגמטיזציה בעזרת אימוץ התפיסה של הומו-נורמטיביות – זו הרואה ביחסים בין בני מין אחד כאלה המקבילים ליחסים הטרנסקסואליים, למעט העובדה שמדובר בבין אותו מין (ליס 2015).¹³⁶ את התהליך הזה השלימו האימהות בעזרת המשאבים התרבותיים שהיו זמינים להן: היכרות אישית מהעבר עם "הומו נחמד" שהציג לפניו מודל של זוגיות נורמטיבית:

[נסענו יחד] כמה חודשים [...] הייתי עדה לשיחות בינו לבין החבר שלו. ממש. כמו שאת עדה לשיחות בין חבר לחברתו, מריבות ביניהם, וכל מיני. [...] הוא היה כזה בחור חמד – לא יכול להיות אחרת – ונוצר מן קשר כזה בינינו. (נעמי)

התבוננות בבן/בת עם בן/בת הזוג ובדינמיקה ביניהם:

נפגשנו בבית קפה, [בסוף] בעלי הגיע כמובן [...] נכנסו לשם, ראיתי את שניהם, הסתכלתי לשמים ואמרתי: אלוהים, מה נראה לך שאתה עושה? שני חתיכים כאלה... [...] והיה ערב מקסים, כי הוא בחור מדהים. (שרה)

כאסטרטגיה לדה-סטיגמטיזציה מדגיש גופמן (Goffman 1963) את ההתמקדות בהיבטים המרחיקים את תשומת הלב ממקור הכתם ומתמקדים באותם היבטים שנוחים לכל השותפים לאינטראקציה. כך, מתוך עמדה מוסרית של אמא טובה והתמקדות בתכונות החיוביות האישיות של מי שעמד מולן, יכלו האימהות לשנות את נקודת המבט ולפרק מהזהות "הומו" את מאפייני השליליים.

זאת ועוד, השיח הליברלי מניח שהזהות הלהט"בית מתקבלת על בסיס הזכות לשוויון (הראל 2016), על בסיס התפיסה של כבוד האדם – כבוד סגולי מולד שמבטא זכויות טבעיות, קודמות למדינה ולחברה (dignity) (קמיר 2004), שיח שמזרחי (2011) הראה כי מאיים על קבוצות בעלות זהות מסורתית. ואכן, מדבריהן של האימהות עלה הדגש על מאפייניו של בן הזוג כבסיס לקבלה, הצדקות שמזכירות יותר התבססות על כבוד מסוג honor, כזה שמשוקע בנורמות מקומיות ונובע מתוך תפיסת עולם מוסרית.

¹³⁶ אציין כי רקפת לא אימצה תפיסה זו, ואכן רואה בחיים עם אישה סטייה. עם זאת היא מקבלת את בתה ואת בת הזוג בשם הציווי לחבק את הילדים בכל מצב, היא מספרת על כך לכל אדם, והבת (פעמים רבות עם בת הזוג) היא חלק מהמשפחה לכל דבר ועניין.

מקור אחר לאימוץ תפיסות הומונורמטיביות היו קבוצות התמיכה של תה"ה, מסגרת שאיננה בהכרח דתית:

הקבוצה מאוד מאוד עזרה לי. [...] כי אנחנו בהתחלה אמרנו לו: אז שיהיו לך ילדים. לחצנו עליו שיהיו לו ילדים. תעשה בהורות משותפת ילדים. הוא לא היה שם. [...] הוא עדיין לא שם. אחד מהדברים שלקחנו זה באמת שהוא לא שם. שכל אחד צריך להיות במקום שלו. [...] הקטע שבאמת חשוב שיהיה לו זוגיות, זה משהו שמאוד מאוד שמעתי בקבוצה. שהוא לא יישאר בודד. (חנה)

גם דבריה של חנה מבטאים אימוץ של תפיסה הומונורמטיבית כדרך לקבל את ה"הלהט"ב, במקרה זה היענות לדרישה הנורמטיבית למשפחה וילדים, אם כי בעקבות הקבוצה שינתה חנה את הדגש לתפיסה הומונורמטיביות אחרת – שעיקרה זוגיות אינטימית. ההומונורמטיביות הייתה משאב חשוב, שכן היא גם אפשרה לא רק לקבל את ה"ה"ב ואת ה"ה"ב הזוג במשפחה, אלא לראות בכך ביטוי של הערך המוסרי של חשיבות המשפחה:

פעם הראשונה שנפגשתי איתו ועם החבר שלו, אז [...] דבר ראשון אמרתי לו: "שלא תחשבו שמכס אני לא אבקש נכדים" [...] כמו שאני מנג'סת לבנות, ככה אני מנג'סת להם. [...] אני אגיד לך מה – בשנים האחרונות לפני שהוא יצא, [...] בכלל התחלתי כשאני מדליקה נרות לברך את הבנות שלי לזיווג טוב [...] וגם הכנסתי אותו. [...] בירכתי שתהיה לו זוגיות טובה. שזה פתוח לכאן ולכאן [צחוק].¹³⁷ [...] אלוהים אוהב אותם, אוהב אותי, וככה צריך להיות, כי אחרת זה לא היה כזה הרמוני [...] מאז שזה נפתח – כאילו המשפחה שלי הפכה להיות שלמה ומשוחררת, וכיף לנו. כיף לנו כמשפחה. (אלונה)

את חשיבותו של ערך המשפחה כמניע לנראות של להט"ב הציגה גם לאה, אם כי היא הציגה זאת דווקא מנקודת מבטם של הילדים, הכמהים למשפחה:

בגלל שבחברה הדתית יש כזה לחץ חזק ליצור משפחה ולהתחתן, להתחתן, ואחר כך שיהיו לך ילדים ורצוי לא מעט ילדים – זה הרוח של רוב האנשים בקהילות הדתיות, אפילו הליברליות – המשפחה זה ערך ממש עליון. אז כשבת רואה או כשבן רואה שהוא לא מצליח להקים משפחה [...] ואם לא הולך להם בשום אופן להקים משפחה מהסוג הזה, אם זה לא הכרח אצלם – אם הם על הרצף או אם הם דו-מיניים ומוצאים את בן המין שאינו מקובל – הם יקימו איתו משפחה ויצאו מהארון. (לאה)

מתוך דבריה של אם זו עולה קבלה של הבת גם ללא אימוץ של הגישה המהותנית,¹³⁸ בדגש על ערכי המשפחה. אף שהחברה הישראלית בכללה נחשבת חברה "משפחתית" (Lahad and Shoshana 2015), בציונות הדתית יש כאמור לערך המשפחה חשיבות מיוחדת (אנגלברג תש"ף-2020). מדבריהן של אימהות אלה עולה אפוא ניכוס תרבותי (Mizrachi 2014) של ההומונורמטיביות לערכי המשפחה של

¹³⁷ אם זו חשבה זמן ממושך שבנה הומו אבל בעקבות התייעצות עם מכר ש"מבין בזה", חיכתה.

¹³⁸ מעניין לציין ששתי האימהות שהציגו גישה לא מהותנית כלפי הומוסקסואליות הן אימהות ללסביות. היבט זה חורג מעבודה זו.

הציונות הדתית – הדגש איננו על ההתאהבות דווקא, אלא על הקמת בית. אולי לא במקרה הודגש היבט זה מפיהן של אימהות לבן/בת שהתמודדו עם מה שנחשב רווקות מאוחרת.

האימהות שלא חיפשו הצדקה רבנית יצרו אפוא מתוך אתיקה מוסרית של דאגה ומשפחתיות (Gilligan 1982; May 2008) ואימוץ ההומונורמטיביות כערך של משפחתיות, קוד מוסרי שממנו משתמע כי ההומוסקסואליות (במופעיה ההומונורמטיביים) איננה בעיה מוסרית, אלא בעיה הלכתית. עמדה זו באה לידי ביטוי בהתנגדות שהובעה בראיונות למצעד הגאווה בתל אביב, שמבטא בעיניהן פריצות, ובתמיכה במצעד הגאווה בירושלים, שמבטא משפחתיות.

ככלל אימהות רבות לא הדגישו את ההיבט ההלכתי, ופעמים רבות הוא עלה רק בתשובה לשאלה כללית, שאינן נוגעות ישירות לבן/בת.¹³⁹ אפשר לראות בכך ביטוי למה שלמונט ומזרחי (Lamont and Mizrachi 2012) מגדירים תגובות יום-יומיות לסטיגמטיזציה – שכן עצם הריאיון היה בו משום הנחת הסטיגמה; ואולם נראה שמדובר באסטרטגיית התמודדות של הפרדה גם במציאות חייהן, מתוך הערך של קבלת הבן/בת. נעמי הציגה מפורשות עמדה מוסרית זו מתוך יצירת גבול בינה ובין אנשים נוקשים הלכתיים, שמוכנים להקריב את משפחתם על מזבח ההלכה:

יש משפחות שהן מאוד מאוד מאוד נוקשות בהלכה ובדקויות של הדקויות ובנימי המצוות ובדקדוק במצוות. זאת אומרת שם זה יותר קשה. הרבה יותר קשה. משפחות שהן יותר נוקשות, וזה לפעמים – אני נגד זה – ההלכה עולה על הכול. זאת אומרת יש אנשים שמפרקים משפחות בשם התורה. שבעיניי זה נורא. זה הדבר הכי נורא שיכול להיות. [...] ממש לא אצלנו, אפילו לא... בדל מחשבה שכזאת. אלא מיד לתמוך בו ולראות מה אנחנו עושים. (נעמי)

נוקשות הלכתית נתפסה לעיתים כעמדה "חשוכה", ביטוי שממקם את הפתיחות והגמישות לא "ויותר", אלא כערך לעצמו, כ"נאורות", בהתאם לתפיסה המודרנית-ליברלית:

מקור ראשון זה עיתון נורמלי, היו שם כל מיני דעות מגוונות [...] אבל זה לא מקום שמביא רק דעות חשוכות שאומר שזה מה שאלוהים אמר. הביא כל מיני אפשרויות. (יואלה)¹⁴⁰

אסטרטגיית הפרדה אחרת שאפשרה שלא להתעמת עם האיסור ההלכתי הייתה יצירת גבול בין האם ובין הבן/בת:

הקב"ה לא מינה אותי לא להיות הקב"ה ולא להיות שופטת ולא להיות דיין. אני אגיע לשמים. אני אעמוד לדין. כל בן אדם – מי שמאמין בזה – עוזב את העולם הזה, כל אחד מאמין במשהו אחר. [...]

¹³⁹ בעיקר – האם לדעתן יש הבדל בין היחס להומואים ליחס ללסביות.

¹⁴⁰ המושג נזכר עוד פעמיים: פעם אחת בסיפור על עובדת סוציאלית חרדית שצעקה על העובדים במוזאון על שבתערוכה תלויה משפחה של שני הומואים וילד; ופעם אחת בהתייחס לבעלה של אחת המרואיינות, שחושבים שהוא "חשוך", אבל הוא פתוח, אולי משום שהוא בא ממשפחה חרדית מזרחית.

אני לא אחראית למה שעושים הילדים שלי. ואני גם לא אחראית למה הילדים הנשואים שלי עושים. כאילו בחיים אני לא שואלת אותם על הרגלי המיטה שלהם. [...] זה לא מעניין אותי, אז גם לא מעניין אותי מה הזוג הזה עושה. (ריקי)

גם מיכל הדגישה את ההפרדה:

אז הבן שלי פתר את הבעיה בזה שהוא לא דתי. יש לו חברים שהם דתיים ויצאו מהארון. [...] אז הוא לא. וזה החיים שלו. ואני חיה את החיים שלי. ואני אוהבת את הבן שלי ואני מקבלת אותו ואת בן זוגו. וזה הפתרון שיש לי בינתיים. זה לא משנה את תפיסות העולם הדתיות שלי. (מיכל)

חשוב להדגיש שיצירת ההפרדה בין ההיבט המוסרי להיבט ההלכתי אין משמעותה פתרון תאולוגי לשאלה כיצד ייתכן שאלוהים ברא את בנה כך ולצד זאת אסר על משכב זכר:

הם כאלה למורת רוחם. הם נולדו ככה, הם היו צריכים להתמודד עם זה. [...] אף אחד לא בחר בעולם הזה מתוך רצון. והשאלה היא איך?? עם כל מה שכתוב שם... (מיכל)

תהיה שבאה לידי ביטוי במשפט: "וזה הפתרון שיש לי בינתיים". אבל פתרון זה מאפשר קבלה מוסרית לצד דפוס זה, של העברת הנושא הלהט"בי לקוטב לא-דתי של הזהות ומכאן לניתוק הבעיה המוסרית מהאיסור ההלכתי;¹⁴¹ היו אימהות שמסיפוריהן עלתה בבירור המצוקה ההלכתית ומדבריהן ניכר החיפוש אחר דרך להקל על ההתמודדות בעזרת סוכנות מוסרית לגיטימית – רב או אשת הלכה.

היעזרות במקור סמכות מוסרית

בכל הנוגע לחיפוש אחר תמיכה מבעל סמכות רוחנית עלו מהראיונות כמה שמות, בעיקר הרב יובל שרלו,¹⁴² הרב בני לאו¹⁴³ והרבנית מלכה פיוטרקובסקי¹⁴⁴ – מהעוסקים הראשונים בנושא זה ומי שמצויים בקשר רצוף עם "מתמודדים" ועם הוריהם. אף שעד היום לא התיר השיח ההלכתי האורתודוקסי את האיסור והטקסטים הכתובים מקפידים להדגיש את העבירה הכרוכה במשכב זכר ואת הבעייתיות הכרוכה גם ביחסים זוגיים (ראו אפילו בית הלל 2016, הגוף הליברלי ביותר בצינונות

¹⁴¹ יש להדגיש כי הנתק בין הבעילהבחין בין בעיה מוסרית לבעיה תאולוגית, שכן

¹⁴² הרב יובל שרלו הוא ממייסדי ארגון צהר ופורום תקנה ומקורב לחוגים של "נאמני תורה ועבודה". בעקבות פעולתו המקוונת נחשף למצוקתם של להט"בים דתיים, ועם הזמן נעשה לאחד הרבנים הבולטים בעיסוק בנושא (שרלו 2019).

¹⁴³ הרב בני לאו היה רב בית הכנסת הרמב"ן בירושלים, מהראשונים שהעמידו בראשו גם אשת הלכה. פעל רבות למען שילובים של בעלי מוגבלויות בקהילה וכן למען להט"ב במגזר הדתי, בין היתר באמצעות חוגי בית, פגישות עם הורים, וכן היה אחד הראשונים שאפשר ללהט"ב להשתתף בתפילות.

¹⁴⁴ אשת ההלכה או הרבנית מלכה פיוטרקובסקי היא פעילה למען זכויות נשים, ממובילות תהליך לימוד התורה לנשים, ממקימי פורום תקנה ומקורבת גם היא לחוגי "נאמני תורה ועבודה". נחשפה לבעיית הלהט"בים הדתיים בתחילת שנות האלפיים, ומאז מחפשת "מענה הלכתי לאותו יהודי", בין היתר באמצעות התייעצות עם רבנים וניסיון להביאם לידי התמודדות הלכתית גלויה (אלדובי 18.12.2021; קובן 19.12.2021).

הדתית),¹⁴⁵ הקשר עם הרבנים ושמיעת עמדותיהם סייע לאימהות להבנות את הקוד המוסרי שנזכר למעלה, שעיקרו ההבחנה בין בעיה מוסרית לבעיה הלכתית. חשוב להדגיש, שיח זה – בניגוד לשיח מעל דפי העיתונות או ברשתות החברתיות – נעשה ברובו פנים אל פנים, מתחת לפני השטח, והוא סיפק לאימהות שחיפשו זאת לגיטימציה מסוימת. ואולם מכיוון שאין מדובר בנורמה הרווחת, גם אימוץ של תפיסות אלה היה בו משום עבודת גבול מוסרית (Lamont and Molnár 2002). איזה סוג של משאבים סיפק השיח הדתי לאימהות?

אחד המשאבים הנובעים מהעולם הדתי היה תפיסת ההתמודדות של הבן/בת הלהט"ב כעניין של פיקוח נפש – מושג הלכתי המחייב לעבור על מצוות "לא תעשה" או לבטל "מצוות עשה" של התורה כדי להציל חיי אדם. מצב של פיקוח נפש מאפשר אפילו לדחות את מצוות שמירת השבת ("פיקוח נפש דוחה שבת"), שהיא מצווה חשובה שעל פי התורה מי שעובר עליה דינו מוות.¹⁴⁶ מעצם ההגדרה של מצב כפיקוח נפש נגזרות הקלות הלכתיות, ואולם השאלה מה נכלל בגדר פיקוח נפש – איזה מצב רפואי הוא בגדר מחלה קלה ואיזה אפילו "ספק פיקוח נפש" – היא שאלה הלכתית ורפואית כאחד (למשל שוורץ 2022). אף שבכתובים לא מצאתי דיון בנטיות הומוסקסואליות כמצב של פיקוח נפש גם כשהחשש להתאבדויות הוזכר,¹⁴⁷ נראה שבשיחות פרטיות יש רבנים שמתירים להתייחס באופן זה למצוקה בשל הומוסקסואליות. כך למשל העידה יואלה:

הרבנית פיוטורקובסקי [...] דיברה על זה שהיא מכתתת רגליים והולכת מרב לרב ומבקשת שיעזרו לילדים האלה לחיות עם עצמם בשלום, והגיעה לרב שהוא נחשב גדול הדור, והוא אמר שהוא לא מוכן שהיא [תפרסם את] השם שלו, היא יכולה לצטט מה הוא אמר: [...] "בחרו שיש סכנה שהוא יתאבד או שהוא יגיע למצב נפשי גרוע [...] לדעתי זה פיקוח נפש וצריך להתיר לו". [...] הוא אמר שמבחינה הלכתית אפשר להתיר לו את כל הקרבה חוץ ממה שכתוב בתורה במפורש. [...] ושיהיה לו בן זוג, ושהוא לא יתאבד והוא לא יחיה חיים של דיכאון. (יואלה)

עמדה דומה לתפיסה של "פיקוח נפש" משתמעת מדבריהן של אימהות אחרות:

¹⁴⁵ באוקטובר 2020, בתגובה לסרט **חתונה הפוכה** (ורדי 2020), שבו ציין הרב שרלו כי אנחנו הרבנים "יודעים לומר מה לא, אבל אין לנו שום מאמר או עמדה שאומר מה כן", הוציא הרב בני לאו חוברת הדרכה "לא טוב היות האדם לבדו": זוגיות ומשפחה לבני ובנות הקהילה הלהט"בית" (לאו 10.10.2020; נחש עזרא 11.10.2020). משמעותה של חוברת זו רבה, אבל היא לא הייתה רלוונטית לסיפוריהן של האימהות, שהתרחשו קודם לכן.

¹⁴⁶ "וּשְׁמַרְתֶּם אֶת הַשַּׁבָּת כִּי קֹדֶשׁ הוּא לָכֵן מְחַלְלֶיהָ מוֹת יוֹמָת כִּי כָל הָעֹשֶׂה בָּהּ מְלֹאכָה וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהוּא מִקֶּרֶב עַמִּיהָ" (שמות לא: יד). חילול שבת נתפס כעבירה המשווית בחומרתה לאיסור על משכב זכר.

¹⁴⁷ ראו למשל את דבריו של הרב שלמה וילק: "לבנים ולבנות המתלבטים בדבר זהותם, וגם להוריהם – דעו לכם שכל הרבנים והרבניות, המחנכים והמחנכות שאליהם תפנו, יעמדו לצידכם ויסייעו לכם. יש רבים מאוד שיתמכו גם בבחירה הקשה יותר, ויאירו לכם את הדרך לחיות חיים דתיים ומאושרים. **להתאבד חס וחלילה** או, חמור מכך [כך במקור, אני מניחה שמדובר בטעות], לעזוב את הדת בגלל נטייה מינית זו לא אופציה כלל" (וילק 5.8.2016).

זה נשמע אולי מוזר, ולא יודעת אם אנשים מצליחים להבין, אבל כשעמד על הפרק – אני לא אגיד ניסיון אובדני כי זה עוד לא היה ניסיון אובדני, אבל היה לכיוון הזה, ואתה מבין מה עומד על הכף – אני נשמתי לרווחה. כאילו: זה הכול? אוקיי, הכול טוב. (רונית)

אם הוא הומו ומצבו הנפשי טוב, עדיף מאשר ילד שהולך להתאבד. אני פחדתי שהוא הולך להתאבד כשהמצב הנפשי שלו היה כל כך לא טוב. (חנה)

המצב של הבן/בת שנתפס כפיקוח נפש שימש אפוא בשביל האימהות כמשאב להצדקה מוסרית של הזוגיות החד-מינית כולה. כך למשל סיפרה יואלה על ההחלטה שקיבלה עם בעלה להגמיש את כללי האירוח בבית ולאפשר לבן לישון יחד עם בן זוגו – פרקטיקה שמשמעותה הכרה מלאה בזוגיות זו:

היה לי ברור שאם הוא יוצא עם בנים, אני רוצה אותם אצלי בבית, אנחנו רוצים – גם אני ומנשה – להכיר אותם, רוצים שזה יהיה על השולחן, ולא חס ושלום התנהגויות מסוכנות, ברחובות, בגנים הציבוריים או לא יודעת מה. [...] וברגע שהוא יצא עם בחור, אני אמרתי בוא, תביא אותנו, אני רוצה להכיר אותנו. מה!! נבוא לישון אצלכם??? אז אמרתי לו כן. [...] הגמשנו המון כללים, כי הבנו שזה ממש פיקוח נפש, מבחינתנו כהורים. [...] להביא אותו למצב שיש בן זוג קבוע, וזה על השולחן ומחובר גוף-נפש-נשמה, ולא רק גוף, שזה נראה לנו הכי נורא בעולם. כי הם הרי מתאהבים, כמו שאנחנו מתאהבים במין השני, הם מתאהבים באותו מין, אז הם צריכים שיהיה להם התאהבות, ויהיה להם קשר נפשי ונשמתי, ואז גם פיזי. אבל לא חס ושלום, הדבר השני שהבנו כמה הוא מסוכן. (יואלה)

היתר זה הוא ביטוי לניכוס תרבותי (Mizrachi 2014), שכן פרקטיקה זו, שמנקודת מבט ליברלית נתפסת כהכרה בזכות הלהט"בית למימוש זוגי, משוקעת כאן בעולמות המשמעות המקומיים, שאחד הערכים המנחים אותם הוא שמירה על הילדים מסכנות פיזיות ורוחניות, בין היתר יחסי מין ללא אהבה. היכולת של ההורים להתעלות מעל האיסור ההלכתי, בשם הציווי של פיקוח נפש והחובה לשמור על הילדים, נתפסת אפוא כערך מוסרי.

כטיעונים הלכתיים נוספים ציינו האימהות את הקולות הנשמעים מפי כמה רבנים ליברלים לצמצם את פרשנות האיסור כך שיחול על המעשה האסור בלבד (כמו שהזכירה יואלה), או להתייחס אל העבירה של משכב זכר כאל חילול שבת,¹⁴⁸ כמו שבא לידי ביטוי בדבריה של אלונה:

אחי [שהוא רב...] כתב: זה איסור מהתורה [...] או שאתם מקבלים את מה שכתוב בתורה שלנו הקדושה שלנו, או שלא [...] אני ענית לך – [...] גם לשמור את השבת – לא רק כתוב בתורה. כתוב "שמור את השבת" ומי שלא [...] צריך לסקול אותו, ועדיין אתה מנהל קשרים עם אנשים חילונים [...] מי אמר שמשכב זכר יותר חמור מחילול שבת? בגלל שזה מיני? [...] אתה כן תלך לחתונה של בן אדם חילוני, ותכבד אותו בחתונה, ולא תלך נגיד לאירועים של מישהו שהוא גיי? [...] הוא לא ענה לי. (אלונה)

¹⁴⁸ את העמדה הזאת ביטא הרב ליכטנשטיין "באופן תקדימי" כבר ב-2012: פולק 2012.26.12.

תפיסה זו למעשה מחילה על הנטייה ההומוסקוסאלית את אותו מנגנון תרבותי שכבר התקבל בנוגע למחללי שבת, אם כי התנאי לכך הוא ניקוי הסטיגמה המוסרית.

טיעון נוסף היה לבטל את התפיסה הרואה בזהות המינית של האדם את מהותו הכוללת, כדבריו של הרב שרלו בכנס לאנשי טיפול שמטפלים בלהט"ב דתיים:

האם זה נכון ש[ההומוסקסואליות היא] שאלת הזהות הדתית העיקרית? מה עם חילול שבת? מה עם לשון הרע? ומה עם ואהבת לרעך כמוך? מי קבע [שזאת העבירה החשובה ביותר] (שרלו 2019: 11:50).

אף ששיח זה נשמע כיום בציונות הדתית, מדובר בשיח מאוחר יחסית, שנשמע בפומבי רק מאמצע העשור השני של המאה ה-21, אם כי ייתכן שמסרים כאלה עברו בשיחות סגורות גם קודם לכן למי שאכן חיפש תשובות מסוג זה.¹⁴⁹

לגיטימציה רבנית לקבלת הבן/בת הלהט"ב התקבלה גם בעקיפין, מעצם מעורבות של רב בנושא ומעצם הדיון בו בחלל של בית כנסת ובחברת אנשים דתיים אחרים. סמוך לסוכות תשע"ט (2018) ערכו הרב בני לאו – אחד הרבנים המזוהים ביותר עם העיסוק בנושא זה – והרבנית כרמית פיינטוך בבית הכנסת הרמב"ן בשכונת קטמון בירושלים כנס להורים ללהט"ב (כהן 2018.9.13). בית כנסת זה נחשב ליברלי והיה מהראשונים שהעמידו בראשו, לצד הרב, גם אשת הלכה (רבנית). מסיפוריהן של האימהות עלתה חשיבותו של הכנס ליכולתן להתמודד עם האתגר שהוצג מולן, וכן מגוון הזרמים בציונות הדתית המתמודדים עם אתגר זה:

[הרב לאו] עשה שם פעם פגישה להורים [...] הוא [אמר שהוא] לא הולך לתת לנו היתר, אבל באמת השאלה מה הורים אמורים לעשות: איך לקבל, איך להכיל, איך להמשיך את החיים. ואני הגעתי לכנס [...] חשבתי שהגעתי לכנס של רבנים. ישבו שם – מה אני אגיד לך – אנשים עם זקנים, עם כיפות ענקיות, נשים עם שביסים [...], אנחנו לא יצאנו חופשיים מהעסק של הלהט"בים. בכלל לא. אבל היום יש באמת יותר אפשרות לצאת מהארון, אפשר יותר לנשום. (ריקי)

חוויה דומה תיארה גם רקפת בעקבות שהייה עם קבוצה של הורים דתיים, אם כי במקרה שלה מדובר היה בקבוצת תה"ה:

לראות את כל ההורים הדתיים זה נותן לך הרגשה שאת לא לבד. זה נותן לך הרגשה גם שאת רואה שכולם אנשים נורמטיביים, כולם כמוני כמוך. [...] את רואה שזה צומח במשפחות נורמטיביות. (רקפת)

הישיבה המשותפת בצוותא, במסגרת של בית כנסת, יצרה גם סוג של קהילה חדשה:

¹⁴⁹ על תהליך חשאי זה סיפרה לאחרונה גם אשת ההלכה מלכה פיטרקובסקי, שבמשך שנים פועלת אצל רבנים במטרה שימצאו פתרון הלכתי ללהט"בים דתיים (קובן 2021.12.19).

אנחנו הרגשנו באותו יום שקרה משהו. שזאת הייתה נקודת מפנה. שמצאנו בית [...] אחר [...] שבע שנים ש[בהן] הרגשנו קשורים לא-קשורים, שייכים לא-שייכים, למה שקודם היינו שייכים אליו. כי כשהם [השכנים, האנשים מבית הכנסת] ידעו – אז מה הם יחשבו? מה הם יגידו? מה יעשו לבן שלי? [...] [בוכה]. ופה פתאום, וואו, זה היה ממש חזק. (יואלה)

בחברה שמבוססת על קהילתיות, אם בבית הכנסת ואם ביישוב, היה לעצם היכולת להשתייך לקבוצה ממשית או מדומיינת כוח גדול, בייחוד כשהאירוע כולו נעשה בתוך הקשר של בית כנסת, עם דמות רבנית, גם אם בקצה הליברלי של הסקלה.¹⁵⁰ יואלה התייחסה לכך בפירושו:

כל האנשים האלה זה קולות מאוד בודדים ולא במיין סטרים. הרב ריסקין הוא רב מאוד רציני, אבל רבנים מ"הקו" [...] ינפנו ויזלזלו. וגם הרב בני לאו – אז אומרים שהוא [...] ליברלי אז לא צריך להקשיב למה שהוא אומר. כל אחד אפשר לפסול אותו [...] אבל לנו, בתור הורים זה מאוד חשוב שיש דרך לחיות עם זה יותר בשלום. (יואלה)

מדבריה של יואלה עולה ההעדפה הברורה לתמיכה רבנית נורמטיבית יותר. אבל בהיעדר חלופה, סיפקו לה ולאחרות גם הקולות מקצה הסקלה תמיכה בשני הקשרים עיקריים: האחד – תחושת קהילתיות, בהיותן חלק מקבוצת הורים שמתמודדת עם האתגר. תחושה זו הושגה לעיתים גם בקבוצות הדתיות של תה"ה; והאחר – לגיטימציה לא במובן של היתר, אלא דרך שינוי נקודת המבט: מאיסור מקראי כולל וגורף שמשמעותו הוקעה מהציבור הדתי, לאיסור חמור, אבל כזה שניתן להכיל בדומה לאיסור על חילול שבת שעליו עוברים דת"שים ובכל זאת נשארים בתוך הקהילה.

החיפוש האקטיבי של האימהות אחר תמיכה רבנית – גם אם מהקצה הליברלי, גם אם כזאת שאינה נותנת היתר הלכתי, גם אם כל הרעיונות הללו כבר הופיעו בתקשורת, וגם אם מדובר ב"הבנה שיש אנשי הלכה שבאמת עושים את כל המאמצים כדי לעזור לילדים האלה"¹⁵¹ – חיפוש זה מלמד הן על הסטיגמה החזקה שהתלוותה להומוסקסואליות והקושי שהיה לכמה מהן לנקות אותה מהקשריה המביישים, והן על כוחם הסמבולי של הרבנים, כסמכות מוסרית. במובן זה עצם הנכונות להקשיב לסמכויות מוסריות המואשמות לא פעם ב"רפורמיות" היא בבחינת עבודת גבול מוסרית, שכן היא מבטאת את הנכונות להגמיש את הגבולות כדי לנקות את הבן/בת ואת עצמן מהסטיגמה השלילית.

זאת ועוד, בדומה לאימהות שאימצו את הערך הליברלי (המצומצם, בהקשרו ההומונורמטיבי בלבד), של "הזכות למימוש הנטייה ההומוסקסואלית" ישירות מתוך הקוטב הליברלי שבזהותן הציונית-דתית ויצרו קוד מוסרי שעיקרו הפרדה בין הזכות המוסרית לאיסור ההלכתי; האימהות שפנו לרבנים

¹⁵⁰ העובדה שבכנס כזה נכחו הורים מהחוגים השמרנים יותר בציונות הדתית, הורים שאפשר לשער שבימים כתיקונים אינם פוקדים אותו מלמדת גם על "עבודת הגבול" שנעשית בחוגים אלה.

¹⁵¹ שרה על שיחה מכוונת עם הרבנית פיוטרקובסקי.

השתמשו בדבריהם – ובזהירות אומר שגם השפיעו עליהם, שכן כמו שמציינת עיר-שי (תשע"ט-2019) התגובה הרבנית הגיעה בעיקר בתגובה להסרת הסטיגמה המוסרית – כדי ליצור קוד דומה. שכן בניגוד לדבריהם של הרבנים השמרנים שהובאו למעלה, שעיקרם עקדה של הבן/בת ללא יכולת לממש את נטייתם המינית כלל, על בסיס נכונותם של רבנים לצמצם את גבולות האיסור, להקטין את משמעותו, ואגב כך להשוותו לחילול שבת – ניסיונות שזוכים גם לקיתונות של בוז בעיתונות הדתית – הצליחו גם אימהות אלה ליצור קוד מוסרי שעיקרו הפרדה בין האיסור ההלכתי להיבט המוסרי.

קוד מוסרי זה, אצל שני סוגי האימהות, מיקם למעשה את ההכרה בזוגיות הלהט"בית בקוטב החול של הזהות הציונית הדתית, וניתק אותו מההיבט של הקדושה, הבחנה שאפשרית על פי פישר (2015) גם בשל ההפרדה בין שתי הספרות הללו בתפיסה הדתית: הקודש, הריטואל, נתפס כספרה אידאלית, שמימית; ואילו החול נתפס כספרה אחרת, זו של הקיום היומיומי, המאפשר התפשרות.

מהלכה למעשה

האסטרטגיות לניקוי המוסרי של המושג "הומוסקסואליות" או "להט"ביות" תוארו אמנם ברצף, אבל היו משפחות שבהן ארך התהליך שבועות וחודשים, ובאחרות מדובר היה בשנים ארוכות. בדומה לאמור במחקר על יחסיהם של הורים עם דתל"שים (Tabory and Hazan-Stern 2013) גם בהקשר זה בדרך כלל היו האימהות הכוח המניע של השינוי, והאבות הצטרפו, אם כי בשלבים מסוימים כבר לקחו חלק פעיל מאוד. עם זאת חשוב לציין כי גם כאשר סירבו האבות בכל תוקף לקבל את המצב החדש, לא מדובר היה בניתוק הקשר עם הבן/בת – שנשמר תמיד בהתאם לציווי הנורמטיבי המקובל – אלא בדרישה להסתיר את ה"סטייה החברתית" (Goffman 1963), אם בדיבור על הנושא ואם בקבלת הבן/בת זוג.

ואולם לא רק האבות, גם האימהות. אחת ההחלטות שהתקשו הורים לקבל משום שהיא מנכיחה את הסטייה מהנורמה, הייתה שאלת השינה המשותפת:

הייתה באמת תקופה בהתחלה שלא הסכמנו שרוית תישן פה. הבת זוג. לא יודעת אפילו להגיד היום למה. זה היה משהו שנראה לנו, שהיא תישן פה, זה בערך כמו לתת לבת לישון עם החבר. [...] למרות שלכאורה זה די פשוט גם להסביר את זה. אבל לא יודעת, אבל בהתחלה לא הסכמנו. [...] וזה היה מאוד קשה, כי במשפחה של רוית קיבלו את ענת מיד. ולמה אנחנו לא. [...] היינו צריכים לעבור את התהליך בזמן שלנו, אין מה לעשות. (יפעת)

הדיונים בין ההורים לילדים בהקשרים אלה היו משא ומתן חברתי על גבולות, כשבהדרגה הורחבו הגבולות המוסריים של ההורים, וכן שונו הגבולות החברתיים. התהליך כלל גם יציאה מהארון של המשפחה, בדרך כלל תוך כדי שגרת החיים, ובמקרים אחדים - גם סביב טקס זוגיות רשמי.

יציאה משפחתית מהארון

לעיתים היו נקודות השינוי אירועים משפחתיים כגון חגים, שלהם משמעות סמבולית של התכנסות יחד, בעיקר בהקשר של הציונות הדתית (אנגלברג תש"ף-2020). כך היה למשל במשפחתה של שרה, שבמשך שנים ארוכות הסתירו בסוד את נטייתו של הבן, ואת בן זוגו:

ואז הגיע איזה פסח שהיינו צריכים לעשות את ליל הסדר אצל גיסי [...]. והבן שלי אמר – טוב, תקשיבו, עד כאן. אין לי בעיה, אני לא מאיץ בכס. אבל אני לא בא לבד [...]. או שטל בא איתי, או שאנחנו נוסעים למשפחה שלו, וזה בסדר. ואז בעלי, מיזמתו, בלי להגיד לי אפילו, הלך לאחותו וסיפר לה. [...] והם קיבלו את זה מאוד יפה. אני מניחה שהילדים שלה והיא כבר ידעו. הילדים שלי לא הסתירו. (שרה)

מכל הסיפורים עלה כי בכל הנוגע לשיתוף המידע עם אחרים פעלו האימהות באופן פרגמטי כשהעיקרון המארגן היה הניסיון לשמור על אינטימיות רגשית אבל להימנע מקונפליקט, דפוס שגיליגן (1995 [1982]) מאפיינת כמוסר נשי. בשל גודל המשפחות האופייני לציונות הדתית והמיקומים המשתנים של בני המשפחה על פני הרצף הדתי – "מקפידה", "דוס", דתייה לייט, דתל"ש, הן של המשפחה הגרעינית והן של המשפחה המורחבת – היה האתגר גדול. המיקומים המצטלבים הנוגעים למבנה המשפחתי, להזדהות הדתית, לרקע הדתי גם של הכלות והחתנים וקיומם של ילדים – כל אלה יצרו מערכת מורכבת של תגובות והתייחסויות לנושא שאינו רק טעון ומורכב ברמה האישית, אלא קיבל עם השנים משמעויות תרבותיות ואף זהותיות.

ככלל נע המתח בקרב האימהות בין שמירת סוד, שמחירה הוא פגיעה באינטימיות המשפחתית, ובין גילוי הסוד, שמחירו עלול להיות לא רק זעזוע מוסרי וגיוני מהצד האחר, אלא גם אכזבה ופגיעה בשל תגובה מבקרת. היו ששמרו את הסוד שנים רבות – מבחירה שלהן או בשל בקשה של הבן/בת – והיו שעד מהרה שיתפו כדי להיעזר; היו שליוו את התהליך משלבים מוקדמים שלו, והיו שהתברר להן שהן למעשה אחד השלבים האחרונים בתהליך היציאה של הבן/בת מהארון.

בכל הנוגע לשיתוף המידע על הבן/בת ניכרו שתי התייחסויות עיקריות: האחת מודעות למבוכה שהמידע עלול ליצור וניסיון להימנע מלהציגו, דפוס שגופמן מכנה "ניהול רושם" (Goffman 1963). הדבר נעשה הן כדי למנוע את המבוכה מכלל השותפים:

למעט מאוד סיפרתי ממש. [...] לא אגיד בצורה מאוד פשוטה וקלה: זה המצב אצלי בבית. כי אני יודעת שלצד השני מאוד קשה להתמודד עם זה. {מבוכה? כעס?} לא כועסים. מבוכה. זה לא חלק מהחיים של החברה שאנחנו חיים בה. זה לא חלק אינטגרלי מהשיח. [...] אנחנו חיים עם זה, ומוצאים את הדרכים להתמודד, אבל החברה לא אמורה להתמודד עם זה. והחברה לא רוצה לא להיקרא "לא-נאורה" ו"לא-פלורליסטית". (מיכל)

והן כדי להימנע מתגובות שמדגישות את הסטיגמה:

בחרתי לספר למי שאני יודעת שהתגובות יהיו טובות. לא למי שיגיד גועל נפש. (חנה)

אחת האימהות ראתה אתגור ביכולת לספר לחברותיה הדתיות – עמדה שמעידה על הפער הנתפס בעיניה בין הנורמות בחברה החילונית, ובין זו הדתית. עמדותיה מצביעות על תפיסתה את המציאות של בת לסבית כאתגר:

אחת אומרת לי: "אני ממש מעריצה אותך". על מה את מעריצה אותי? "שאת מקבלת את זה. אני לא יודעת איך הייתי מקבלת את זה, ואני לא בטוחה שהייתי מגיבה כמוך". שתיים אמרו לי את זה. הישרות שבהן. [...] אני לא אגיד שאני לא מאמינה להן, אבל אני מרגישה שזאת חובה ככה להגיד. זה לא מנומס להגיד אחרת. אבל בסדר, אני מקבלת את זה. אני יכולה גם אפילו להבין את זה. אם לי זה לא היה קורה והייתה חברה מספרת – בלב הייתי חושבת: טוב שזה לא קרה לי. (לאה)

לעיתים נבע הרצון לספר מהתחושה שהסוד פוגע ביחסיה האינטימיים של האם עם משפחתה:

בהתחלה [לבקשתה] לא סיפרנו לאף אחד. ובאיזשהו שלב אמרתי לה: אני לא מסוגלת יותר. אנחנו ארבע אחיות. אנחנו כל היום מדברות על הכול, ואחי, [...] אמרתי לה: תקשיבי, כל פעם שאני אתקל במישהו ואספר – אני אכתוב לך אחר כך שסיפרתי. כדי שתדעי מי יודע. ובאמת ככה זה היה. (יפעת)

או באינטימיות עם החברות:

אני רוצה להיות במצב שלחברות הטובות שלי אני יכולה לספר את זה כי אני מרגישה שיש כאילו מחיצה ביני לחברות טובות דתיות שלי. (לאה)

לעיתים הייתה ההחלטה אם לספר כרוכה גם בהתלבטות מוסרית, שכן לצד החשש מביקורת, עלה גם רצון שלא לצער ולאכזב, בעיקר בהקשר של הסבא והסבתא, כשבהקשר זה נתפסה שמירת הסוד כמעשה של כיבוד אב ואם:

הסבא והסבתא – אני לא חושבת שידעו, בשביל לא לגרום להם צער. [...] כאילו המשפחה המורחבת ידעה וזה, איך אומרים – הם לא עיוורים. אבל המבוגרים יותר, כיבדו את הסבא וסבתא. (רוחמה)

היו מרואיינות שעד זמן הריאיון הסבתא או החמות לא ידעה; והיו שמתוך הרצון לשמור את הסוד מהסבתא לא סיפרו למשפחה המורחבת שנים רבות, גם כשהבן היה בזוגיות יציבה:

אמא שלי – זה היה בן יקיר שלה ולא הייתי מוכנה בשום אופן שמישהו ידע כדי שחס וחלילה לא יגיע אליה כי זה יהרוג אותה. [...] והוא שמע בקולי ולא סיפר לה. אני מניחה שאם היינו נותנים לו את האוקיי הוא היה מספר אז. (שרה)

היו שלא סיפרו אבל בדיעבד התחרטו:

אמא שלי, שנפטרה לפני שלוש וחצי שנים – עשינו קונסוליום משפחתי [...] והחלטנו שלא כדאי, למה לצער אותה, אז לא סיפרנו, ועד היום אני מצטערת על זה, כי [...] אחרי [שהיא] נפטרה סיפרתי את זה

לשכנה, והשכנה אמרה: מה את חושבת? שלא ידענו את זה? כל הזמן ידענו את זה. [...] וגם אריק, שהיה מאוד קרוב לאמא שלי, מאוד רצה לספר לה, אבל הוא מאוד מאוד כיבד אותנו. (ריקי)

והיו שבסופו של דבר, על אף החשש, סיפרו משום ששמירת הסוד נראתה להם מוסרית פחות:

אצל הדתיים יש גם עניין של מתי היא תתחתן כבר, נו. אין לה מישהו? ואני אמרתי ליואב: תקשיב, בפעם הבאה שאמא שלך שואלת אותי מה איתה, אני אומרת לה. אני לא יכולה יותר לשמוע את זה. [...] זה נראה לי לא פייר גם. וככה באמת היה. (יפעת)

לא יכול להיות שכל העולם ידע והם [סבא וסבתא] לא, זה לא מתקבל על הדעת. [אבל] התלבטנו מאוד איך לעשות את זה, איך הם יקבלו את זה, התייעצתי עם האחים שלי בעניין הזה. (רונית)

מגוון תגובות אלה ביטא את המורכבות שהייתה כרוכה בשיתוף המידע ואת עבודת הגבול האינסופית שהייתה כרוכה בו. לצד השאלה למי לספר, עלתה גם השאלה איך, ובהקשר הזה ניכר כי האימהות היו מודעות למבוכה שהנושא עלול לגרום, וכחלק ממה שגופמן מכנה "ניהול הרושם" (Goffman 1963), נקטו אסטרטגיות שיסייעו לצד השני בתהליך הדה-סטיגמטיזציה. אחת האסטרטגיות הייתה שיתוף המצוקה, שכן זו אפשרה לאימהות להציג את המצב לא כבחירה חופשית, אלא כהתמודדות:

אני שיתפתי אחד-אחד בזה [...] כל אחד בצורה שונה. יש לי אח שהוא מאוד-מאוד דתי [...] אז [...] נסעתי אליהם במיוחד. [...] וערב שלם [...] סיפרתי להם, בכיתי את הנשמה. לא באתי אליהם: איזה יופי... [...] סיפרתי להם את כל התהליך, וההשתלשלות, וכמה קשה לי, ואני מתמודדת, ואני מבינה שצריך לעזור ואת כל המורכבות. [...] סיפרתי. ובכינו ביחד. (יואלה)

כשעשינו [עם ההורים שלי] שיחה והסברתי להם [...] אני תיארתי להם את זה [...] בכרונולוגיה של הדברים [...] לא נכנסתי לפרטי פרטים על המשבר [...] אמרתי: אתם זוכרים כשהוא היה בצבא והיה משבר? [...] ואז סיפרתי להם על רקע מה זה היה. [...] ככה הכנסנו את הנושא הזה שראינו שזה לא הבחירה שלו, [...] שפשוט זה הוא, וזהו. (רונית)

ואחר כך אחותי. ותמיד זה סיפור שמלווה בבכי, והחברות שלי [...] ועוד פעם מלווה בבכי. ויש לי קבוצת חברות מהעבודה שאנחנו עובדות למעלה משלושים שנה ביחד, אז באחד המפגשים שלנו... [...] וכולם כמובן חיבקו ותמכו. (שרה)

ההדגשה של הקושי והמסע והניסיונות "לצאת מזה" הייתה אסטרטגיה חשובה, שכן היא הדגישה את העובדה שלא מדובר בבחירה חופשית אלא באילוץ, כנראה מולד ובכל מקרה בלתי ניתן לשינוי, בניגוד לתפיסה המקובלת בקרב רבים בציונות הדתית, כפי שאכן עלה מהשאלות:

[תוך כדי השיחה אח שלי] שיתף אותי בדברים שעלו לו: במה מדובר פה? במשהו שאדם נולד איתו? או שיש פה איזה כישלון מוסרי [...]משפחה? (יואלה)

אף ששיתוף המידע נעשה מתוך דינמיקה משפחתית וחברית – צורך לקבל עזרה, כחלק מיחסים אינטימיים או כדי לאפשר לבן/בת זוג להגיע למפגשים משפחתיים; ואף שלא תמיד הייתה התגובה קלה או לגמרי מקבלת, עצם השיתוף במידע תרם אט-אט לנראות של התופעה במגזר הדתי, וכן לנרמול

שלה. אין זה מובן מאליו: מהמחקרים הספורים שנעשו על הורים ללהט"ב בקהילות דתיות בארצות הברית עולה דווקא הנטייה של ההורים לשמור את הדבר בסוד בשל החשש מדחייה חברתית (Kabakov 2014; Allen and Golojuch 2019). זאת ועוד, בניגוד לגבול שהציבו הורים מורמונים לבנם ההומו ובן זוגו שלא ילוננו בביתם או יפגינו על ידם זוגיות (Nielson 2017) – דפוס שבמונחים שהציעה שדה (Sadeh 2022) אפשר לתאר כהגבהת החומות החברתיות במשפחות מעורבות לא ליברליות כדי לחיות יחד – בקרב האימהות שרואיינו עלתה מגמה של "השוואת תנאים", כמו כולם:

וכולם קיבלו את זה ממש ממש ב... חוץ מגיסה אחת שלי שהתגובה הראשונית שלה הייתה נוראית [...] והיא הגיבה בהתחלה: אבל זה לא טבעי [...] ומאז לא דיברנו על זה יותר. אבל היא [...] מקבלת אותו, היא כל פעם מחבקת אותו ואת החבר שלו. [...] ואמא שלי קיבלה [...] גם אחותי, גם אחיינים שלי, שהם בני גילו, ממש שמחו [...] וממש קיבל חיבוק גדול מאוד מהמשפחה המורחבת. [...] וגם עשינו שבת משפחה במשפחה של בעלי וכמובן שהם באו, הוזמנו, באו שניהם, וקיבלו חדר. (אלונה)

במאפייניה של הקבלה ובמשמעויותיה אפרט בהמשך הדברים, בשלב זה די אם נשים לב לעובדה שמדובר בקבלה ככל האפשר "כמו כולם".

ואולם היו משפחות שבהן לא הכול שיתפו פעולה, ולעיתים הציבו חברי המשפחה האחרים גבול בלתי עביר, שערער את הלכידות המשפחתית כולה:

עכשיו מה שקורה אני מאז בשבילם רפורמית טוטלית. [...]אני, שכל כך הקפדתי עכשיו פתאום נוסעת לחתונה [בעירייה באחת מערי אירופה] של זוג הומואים [...] והם [שני הבנים] החליטו שהם לא מוכנים להיפגש עם הזוג ביחד. זאת אומרת כל האירועים המשפחתיים שהייתי עושה אצלי בבית – [...] סעודת פורים, [...] מסיבת חנוכה, [...] ארוחות שבת [...] ארוחות חג, סוכות, פסח וכל זה – המשפחה מפולגת: יש לי את בנותיי שהן במערכת יחסים מעולה עם אריק, ויש לי את שני הבנים האלה ששם זה קטסטרופה. [...] אני מאז שהם לא מוכנים לקבל אותם – אני לא עושה אירועים בבית. אתם רוצים שיהיה אירוע בבית? זה רק בתנאי שכולם יכולים להגיע. (ריקי)

סיפורים דומים עלו בסיפוריהן של כמה אימהות, אם כי בדרך כלל מדובר היה בקרובי משפחה רחוקים יותר, עובדה שלא הנכיחה את הקושי בתדירות כזאת. כזכור, ההתנגדות ללהט"ב מוצדקת בין היתר בחשש להרס הקטגוריות הבינריות, ומכאן הרס המשפחה, ואולם כמו שעלה מסיפוריהן של האימהות, הגורמים השמרנים – הדבקים בקדושת המשפחה – הם בפועל אלה שמביאים לידי התפרקותה. מהראיונות והניתוח עלה כי דווקא הנכונות להגמיש את הקוד המוסרי כך שיכלול גם את הבן/בת הלהט"ב ואת בן/בת הזוג ויאפשר את הולדתם של עוד ילדים, הוא שחזק את הערך הבסיסי כל כך בציונות הדתית – המשפחה – והוא שאפשר את שלמותה. בהקשר זה בולט גם הניכוס התרבותי של ההומונורמטיביות כערך משפחתי, שכן היו אימהות שהדגישו את העובדה שהילדים אינם מהפכנים ואינם שייכים ל"קהילה", שבשיח של הציונות הדתית מקושרת עם אג'נדה חתרנית:

הבן שלי דרך אגב וגם הבן זוג שלו – הם לא שייכים לקהילה, אין להם שום קשר לזה. ממש לא. הם חיים את חייהם. בשקט, ובאמת לא.. לא מנפנפים בשום דבר. (שרה)

הוא תמיד אמר שהוא מתחבר למגזר, הוא מתחבר לחברים – שדרך אגב עד היום אין לו חברים בכלל הומואים. כל החברים שלו זה זוגות חברים שלו עוד מתקופת הישיבה. יש כאלה שהם עוד ממש דתיים, יש כאלה שהם דתיים קצת פחות. אבל הם כולם מקבלים אותו. [...] זאת בעצם החברה שלו. (ריקי)

מנגד היו גם שהדגישו את הפעילות האקטיביסטית, בדרך כלל של בנות, בעיקר לנוכח הציפייה החברתית להסתיר:

וגם יש לי קרובה משפחה שתמיד אומרת – זה תמיד אנשים אומרים את זה: הכול טוב ויפה ואנחנו מקבלים אותם ואין שאלה והכול, אבל עד כאן. עד כאן זאת אומרת לא לדבר על זה יותר מדי, לא לעשות פרופגנדה – יש להם דגל של הלהט"בים עם הצבעים האלה על החלון – כל מיני דברים האלה. לא ללכת למצעד הגאווה. (לאה)

ואכן, לצד ההכרה בהיבטים הסטיגמטיים הקשורים ללהט"ב בציונות הדתית וניסיון להימנע מהם, היו אימהות שדווקא הדגישו את תחושת השליחות להביא לשינוי, אם על ידי הפצת הסיפור לכמה שיותר אנשים:

אחרי הצבא הוא החליט שהוא יוצא לגמרי ומספר לכל מי שלא ידע. ואמרתי לו: אני ממש בא לי לעשות ארוחת ערב לכל החברים שלנו ולשתף אותם. כי כל כך אנחנו גאים בכך וכל כך אוהבים אותך, שאין לי בעיה לספר. הוא העדיף שלא. ואז אני ממש זוכרת איך אחד-אחד בכל מיני הזדמנויות, ניגשנו לחברים שלנו ואמרנו שהבן שלנו החליט לצאת מהארון. כולם – אני לא יודעת מה חשבו בלב, אבל כולם קיבלו ותמכו, וקיבלו את זה יפה. (נעמי)

ואם על ידי פעולות להגברת הנראות כמו הבעת דעה בפורומים שונים או שיתוף פוסט בפייסבוק, למשל אחרי "חתונה". ואכן, "החתונה" או טקס הברית היה בעיני כל שש המרואיינות שחוו אותו ציון דרך, שהביא לידי ביטוי סמבולי כמה מההכרעות המוסריות שעשו.

טקס הברית / החתונה

בכמה מקרים רצונם של הזוגות להינשא בטקס דתי מלא אתגרה את ההבחנה בין קודש לחול שעשו האימהות, ולמעשה ערערה את הקוד המוסרי שיצרו. ואכן, מסיפוריהן של רוב האימהות על התלבטויות הנוגעות לחתונה עלתה התנגדות, שכן זו עימתה אותן עם הפיצול: הרי זוגיות בין בני אותו המין היא הסדר ארצי, מקומי, ש"אפשר לחיות איתו יותר טוב", אבל לא האידיאל הדתי של קידושין בין גבר לאישה:

הטקס הזה של נישואים הוא טקסט דתי. [...] זה איזשהו טקס של קניין, שיש לו משמעות דתית לגמרי בין גבר לאישה. כאילו בשביל מה אתם [צריכים את זה]? מחויבות אפשר בכל מיני דרכים אחרות. (מיכל)

התנגדות לטקס קידושין משותף לכל הרבנים האורתודוקסים, וביטוי למבוכה בהקשר זה עלה מדבריו של אחד האבות:

הלכנו להתיעץ עם הרב בני [לאו]. [...] מנשה שאל אותו: "מה אני אמור – לשמוח? להיות עצוב? מה אני אמור להרגיש שם בכלל?". (יואלה)

מבוכה זו מבטאת את הסתירה הנורמטיבית שבין אירוע מקודש ומשמח, שנחשב לאחד משיאי ההורות, בוודאי בציונות הדתית (אנגלברג תש"ף-2020), ובין האופי ההסדרי של הזוגיות הלהט"בית בעיני ההורים. עם זה בעניין זה ניכרה בקרב האימהות השפעת תפיסתו של הרב לאו, ולפיה:

לא טוב היות האדם לבדו זה אומר שיש לכם הרבה על מה להודות, ועל זה שהוא לא לבדו זה שמחה עצומה. (יואלה)

עמדה זו הקלה מאוד על האימהות שכן היא אפשרה לשמר את הפיצול בין קודש ובין חול, ולשמוח בשמחתו של הבן על שהוא מגשים ערך חשוב מאוד בציונות הדתית – הערך של משפחה. גם בהקשר זה עשו אפוא ההורים בסופו של דבר ניכוס תרבותי שכן הם שיקעו את הערך הליברלי של מימוש הקשר הלהט"בי בתוך ערך מקומי של "לא טוב היות האדם לבדו".

ואולם בניגוד לבן זוג החילוני, שראה בטקס הברית הסדר מצוין, הבן הדתי התאכזב על שהוא אינו נתפס כראוי לטקס המלא, כלומר מבחינתו היה בכך משום קבלה לא שלמה של זהותו הלהט"בית (תגובות דומות עולות גם מהספרות, למשל קנריק 2011). ואכן מדובר בקבלה לא שלמה, שכן ההתנגדות לחתונה מבטאת דבקות בערך של קידושין רק בין גבר לאישה שמשמעותה התנגדות לרצף המגדרי כעיקרון מארגן.

הליברליזם אינו מקבל תפיסה זו. לטענתו של פישר (2015: 13:14, בעקבות ובר, אייזנשטדט ואחרים), הליברליזם הפרוגרסיבי, כחלק מהמודרניות, אינו מאופיין בהפרדה בין קודש לחול, שכן זו תנועה משיחית של יישום האידיאלים המקודשים בהיסטוריה, במציאות. לפי תפיסה זו האינדיבידואל האוטונומי זוכה למעמד של קדושה, ומכאן שגם זכויות האדם שלו – הטבעיות, הקודמות לחברה ולמדינה – נתפסות כזכויות קדושות. הליברליזם כתנועה משיחית מציג אפוא קדושה חלופית, שמשתרעת על פני כל תחומי החיים ומניעים אותה עקרונות של שוויון וקבלת האחר, בייחוד מאז מהפכת הזכויות של שנות השישים של המאה ה-20. זאת ועוד, בשל הטוטליות של התפיסה הליברלית בפרט, והמודרנית בכלל, יש לצפות לרצף ולעקיבות בין הנעשה בספרות החברתיות השונות של כל יחיד ויחיד (עבודה, חברות, משפחה, פוליטיקה וכו'). עמדה זו מזכירה ברוחה את התפיסה החרדית

או החרד"לית, שאף שהיא כוללת הבחנה בין קודש לחול, שואפת להכיל את ההלכה על כל תחומי החיים, כך שלמעשה איננה מותירה מרחב שפועל על פי היגיון שאינו הלכתי.

הפיצול שנקטו האימהות – המתאפשר הודות לדואליות המצויה בציונות הדתית בין תורה לעבודה – אפשר למעשה לנטרל את האיום התאולוגי הזה על החברה הדתית, ולהכיל את הבן/בת הלהט"ב עם בן/בת הזוג גם אם במחיר של הכרה סימבולית חלקית, ללא קדושה. הכרה זו ב"יוצאים מן הכלל", המקרים החורגים מהעיקרון, הוא דפוס שלטענתה של גיליגן (1995 [1982]) מאפיין אתיקה נשית, והוא אינו מחייב שינוי של הנורמה, גם במחיר של פגיעה סמבולית בבן/בת. זו הפרשה שבין טובת היחיד לטובת הכלל. חשוב לציין כי במהלך הריאיונות גם אימהות שהתנגדו לקיום חתונה, בסופו של דבר כינו אותה בשם זה, גם אם מפעם לפעם תיקנו את עצמן. פליטות פה אלה מצביעות על המשמעות הרבה שניתנה לטקס, גם אם לא היה זה טקס הלכתי מלא.

הקידושין לא היו האתגר היחיד שהעמיד "טקס הברית" או "החתונה", שכן מסיפוריהן של האימהות עלה האתגר כיצד לשמור על קשר טוב גם עם העולם הדתי, ובעיקר המשפחה, על אף הביקורת שבאה לידי ביטוי ברור ב"חתונה". היו אמנם אימהות שציינו שמשו בתפיסה הדתית שלהן השתנה – לא מול הקב"ה, אלא מול הנורמות הנוהגות, למשל:

מאז שיש לי בנים הומואים אני לא הולכת לחוף נפרד. אנחנו הולכים לבושים לחוף מעורב, כי זה כבר איבד את כל המשמעות.

– אבל כולן לא רק שנשארו חלק מהציונות הדתית, אלא גם נשארו בקשר עם המשפחה המורחבת, בדרך כלל גם עם המתקשים להכיר בבן/בת הלהט"ב. האתגר הגדול בהקשר זה היה באירועים שמציינים בחגיגות את הזוגיות: חתונה, הולדת בת/בן וכדומה, שמצד אחד יש בהם משום הכרה בזוג, ומצד שני מעלים על פני השטח את הגבולות הסמבוליים והחברתיים שאנשים מציבים, שכן בקרב קבוצות רבות השתתפות בטקסים אלה נתפסת כ"חציית גבול" כמו שתואר למעלה. ביטוי להכרה במורכבות עלה מנוסח ההזמנה שנשלחה לאחת החתונות:

אתם מוזמנים, אבל יש לכם אפשרות לא לבוא, ואם זה לא מתאים לכם אנחנו לא נעלב. (יפעת)

ואכן, בכל החתונות/אירועים היו בני משפחה שהגיעו, היו שלא הגיעו, והיו שהגיעו אף שראו בכך בעיה מוסרית, ובכך הפגינו "סובלנות" (שגיא 1995; סליגמן 2007) או "כבוד" (שדה 2020) – קבלה על בסיס אישי מתוך התנגדות לעיקרון. גם האימהות השתמשו בפועל זה – "הוא היה, והוא כיבד אותה" (יפעת) – ולחלופין כינו זאת "לקבל מאהבה":

האחים של בעלי, חלקם חילונים [אז הם באו]. יש לו אחות חרדית שנשואה לבחור חוזר בתשובה חרדי מאוד. מאוד. תפיסות עולם מאוד מאוד שמרניות. והוא פשוט חי ליד זה. הוא לא מקבל. בחתונה הם לא באו. [...] הם לא היו. מהצד השני אחי, שהוא האיש הכי קרוב אליי [...], הוא יותר אורתודוקסי ממני. הוא לא מתמודד עם זה. הוא פשוט מקבל. [...] ובחתונה הם שניהם היו, הוא ואשתו. לא היה להם קל. הם פשוט באו כי הם אוהבים אותו. זה בהגדרה. [...] יש לו בת שמאוד אוהבת אותו גם, אבל היא נשואה לבחור [...] מתנחל מעולם החרד"ל, ולמרות שהיא אוהבת אותו הם לא באו לחתונה. את יודעת מה? אני חושבת שהיא הייתה ובעלה לא. [...] כן. זה בחירה. [...] אהבה היא המכתיבה. להגיד לך שהוא מקבל את אורח חייו? לא. הוא אורתודוקס לגמרי. (מיכל)

כלומר היו בני משפחה, שבדומה לאימהות עצמן, ראו ביכולת להכיל את הסתירה בשם האהבה המשפחתית ערך מוסרי.

הטקס שביטא את המחויבות הזוגית של הבן/בת הלהט"ב הביא לידי ביטוי ממשי וסימבולי את גבולותיהם של בני המשפחה ואת מידת הגמישות שבה יכלו להרחיב גבולות אלה. אף שמדבריהן של האימהות עלה קשר בין "מידת הדתיות" או "מידת הקפדנות" של קרובי המשפחה ובין הימנעותם מלהגיע לשמחה, הודגשו בסיפורים גם דוגמאות אחרות של אנשים שלמרות השתייכותם החברתית לקבוצה שמרנית, הגיעו:

הייתה אחותי הקטנה שהיא דתייה, ובעלה שהוא [...] כיפה שחורה עם זקן, והוא הנחה את החופה.¹⁵² זה היה מדהים. [...] יש [לבעלי] שלושה אחים שגרים בהתנחלויות ואח אחד לא דתי, שהוא בכלל כמובן לא הייתה בעיה. יש לו אחות, [...] בסוף היא באה לחתונה בדקה התשעים, היא הופיעה באיזהו שלב, אבל היא אמרה שהיא לא תבוא. [...] וגיסית] דוסית כמו אלוהים ישמור. אבל היא הייתה. (יפעת)

או סיפורים על מי שבעבודת גבול עדינה הצליחו לבטא את האהבה הבין-אישית אל מול אי-הקבלה של הרעיון הלהט"בי:

אני שמעתי על חרדים שבאו והיו בחניה וקראו לכלות לצאת אליהם לחבק. והכלות באו אליהם וחייבו אותם וחזרו לחתונה, או שהנשים נכנסו והגברים היו בחניה. אנשים מבינים שיש פה מורכבות. (יואלה)

במחקר על האסטרטגיות שבהן נוקטות קבוצות מוכתמות חברתית מציינים מזרחי והרצוג (Mizrachi and Herzog 2012) בעקבות גופמן (Goffman 1963) את האופן שבו אנשים מקבוצות בעלות סטיגמה נמוכה מנסים לשלוט בהגדרת המצב כך שלא תדגיש את נחיתותם. מדרג הקבלה שיצרו האימהות בין קבלה מוחלטת, של העיקרון בכללו, ובין קבלה באהבה אפשרה לאימהות לתפוס כ"נגדנו" רק את מי שהתעלם לגמרי, ואת האנשים שהתקשו לקבל את הזוגיות אבל הפגינו קרבה לשמור כ"איתנו":

¹⁵² אם זו הייתה היחידה שכינתה את הטקס "חופה".

הם היו מאוד אמפתיים ואכפתיים וזה, מה עושים עם זה אחר כך – זה הכול פתוח, אבל מבחינה אנושית אז הלב שלהם לגמרי איתי, והרגשתי המון אכפתיות ואהבה וחום. [...] כמה שהם דוסיים הם היו מאוד מאוד קשובים וחמים (יואלה).

זאת ועוד, כדי לשלוט בהגדרת המצב ולהימנע מחוויה של סטיגמטיזציה השתדלו האימהות להזמין את מי שהייתה סבירות טובה שייתנו יחס חיובי:

לא היינו מסוגלים להזמין אנשים אחרים מהישוב. כי [...] אם אח שלי רואה את זה ככה, אז השכן לא יראה את זה ככה? בקיצור, אני לא הולכת להכניס את עצמי לעוד אכזבות. (יואלה)

עם זאת, כאשר מדובר היה במשפחה נאבקה האימהות על הגדרת המצב, שכן בציונות הדתית הנורמה להגיע לחתונה ("לשמח חתן וכלה") חזקה מאוד, והיעדרות מחתונה משמעותה לא רק חיזוק הסטיגמה, אלא גם הצבת גבול חברתי – מי איתנו ומי נגדנו:

אז אחות של יואב – בעלה – הלך לשאול את הרב של היישוב אם מותר לו ללכת לחתונה והוא אמר לו: אל תלך. אז היא אמרה: טוב, אז אם אומרים לבעלי לא ללכת, אז אני גם לא הולכת. אז אמרתי לה: כל מה שבעלך עושה את עושה גם? ממתי את כזאת אישה קטנה? וזה אח שלך... ואח אחר, שגר בהתנחלות אחרת, הלך לרב של היישוב [...] והוא אמר לו: אתה תלך לחתונה. והוא בא לחתונה. [...] ואשתו אמרה לי, דרך אגב, שגם אם הוא היה אומר לו לא ללכת, אני הייתי באה. הוא רוצה – שיישאר בבית. אני באה. (יפעת)

ועל אחת כמה וכמה כשמדובר באח של הכלה, שם פעלה האם כדי שבין האחים תישמר לפחות הפרקטיקה המינימלית המגדירה את גבולותיה החברתיים של המשפחה:

וגם הבן שלנו עד הדקה התשעים אמר שהוא לא יבוא, [...] היו לי קצת שיחות איתו ואמרתי שאני חושבת שזה לא בסדר. שהוא יכול לבוא להגיד מזל טוב וללכת. הוא לא צריך להישאר. אז באמת בסוף [...] הוא הגיע ככה קצת מוקדם ובזמן החופה והטקס הוא נשאר בפנים ומיד אחר כך הוא הלך. בסדר. אבל הוא היה, והוא כיבד אותה. (יפעת)

סיפוריהן של האימהות על המוזמנים לחתונה, על ניסיונותיהן לשלוט ככל האפשר בהגדרת המצב כדי לשמור על גבולות המשפחה, לצד הבנתן את הקשיים שהנכחה זו של זוגיות להט"בית מעמידה בפני כלל השותפים לאינטראקציה – כל אלה מדגישים עד כמה עצם נוכחותם של להט"בים במרחב הדתי אינה מובנת מאליה, ועד כמה מבחינתם של בני המשפחה הייתה כל החלטה – אם להגיע ואם להיעדר – בבחינת נקיטת עמדה מוסרית.

עם זאת מסיפוריהן של האימהות גם עלה עד כמה היו החתונות או טקסי הברית מרגשים, שכן הם גם הנכחו לפני המוזמנים את הקשיים שעברו בני/בנות הזוג והציגו את מורכבותן של הנורמות כשמדובר בבן/בת להט"ב. הטקס, שנערך כדי לשמח את החתן והחתן או הכלה והכלה כחלק מפרקטיקה משפחתית שגרתית, גם אם רבת משמעות הציונות הדתית, תרם אפוא הן לנראותם של

להט"ב בחברה הדתית והן להצגתה של הומונורמטיביות, שכן בכך הוא חיזק את ערך המשפחה, שהוא כאמור אחד הערכים המארגנים החשובים.

זאת ועוד, "חתונה" גם הדגישה כי להט"ב שיצא מהארון אינו חייב להשליך מאחוריו את כל עולם הערכים שהגדיר אותו ולצאת מול המשפחה בכל החזיתות, שכן אף שהאתוס המודרני של כינון זהות אותנטית מחייב התנגדות לחברה ולערכיה כמו שתיארה מחמוד (Mahmood 2005), בני אדם אינם חייבים להגדיר את עצמם רק בדרך זו, וכמו נשות המסגדים והנשים העומדות ביסוד שינויי הסדרי התפילה בבית הכנסת (Israel-Cohen 2012), לעיתים המוטיבציה היא דווקא להתחבר עוד יותר אל הערכים המסורתיים.

על פמיניזם ולהט"ב

אחד ההנחות שעמדה ביסוד המחקר הייתה כי השיח הפמיניסטי שהתפתח בציונות הדתית משנות התשעים ואילך, שבעקבותיו נשמע קולן של נשים בתחומים שקודם לכן הן היו מודרות מהם, בעיקר בתחומים של הלכה, ישפיע על אופני ההתמודדות של האימהות כסוכנות פועלות, הן בשל הקרבה המוכרת בשיח הליבלי בין זכויות נשים לזכויות להט"ב, והן משום שהשמעת קולן של הנשים הביאה לידי שינויים בפרקטיקות דתיות – בעיקר שינוי בהסדרי תפילה כמו מניינים שוויוניים וכן שינויים בפרקטיקות הטבילה, בין היתר באמצעות פנייה לבג"ץ (ארצי סרור 2019; אטינגר 2019).

ואולם למעט התייחסות אחת שהובאה למעלה בהקשר של ההזמנות לחתונה ("כל מה שבעלך עושה את עושה גם? ממתי את כזאת אישה קטנה?") שניתן לזהות בה שיח פמיניסטי, לא עלתה מתוך הראיונות שום הצדקה שאפשר לקשר אותה באופן כלשהו לשיח זה. יתרה מזאת, שאלה מפורשת שנשאלה בריאיון בדבר קשר אפשרי בין השינויים שהתרחשו בשנים האחרונות בציונות הדתית בכל הנוגע לנשים ובין התגובה ליציאה מהארון של הבן/בת, נתפסה ברוב המקרים לא ברורה ולא רלוונטית, שכן בעיני רוב האימהות מדובר בשני עניינים שונים ולא קשורים.¹⁵³ כזכור, גם הפנייה לקבוצת הפייסבוק "פמיניסטיות הלכתיות" נענתה בשלילה, כלומר גם שם לא נתפס קשר בין שני התחומים.

מניתוח תשובותיהן של האימהות עלה כי בעיניהן נתפס הפמיניזם הנשי בעיקר כהשתתפות בפולחן כגון זה הנהוג במניינים השוויוניים, ולא לצמיחתן של נשות הלכה כמו הרבנית פיטרקובסקי, שהייתה לעזר לכמה מהן. עם זאת היו שקשרו את הפתיחות היחסית ללהט"ב עם הפתיחות הכללית שחלה

¹⁵³ רק שתי מראיינות סברו שיש קשר, שכן מדובר באותה פתיחות ליברלית – "לתת לאדם להיות מי שהוא".

בשנים האחרונות באגף הליברלי, פתיחות שבאה לידי ביטוי בהתחברות ישירה לערכים של שוויון וזכויות אדם, כמו שבא לידי ביטוי באני מאמין של ארגון בית הלל (לתת "מענה הלכתי לאתגרי החיים בהתבסס גם על עקרונות של חופש, שוויון, סובלנות, זכויות אזרח וזכויות אדם, ומעורבות נשים"), או בדבריו של הרב וילק, שהתפרסמו בשנת 2016 במוסף השבת של מקור ראשון:

תרבותית, אסור לעולם להשמיץ את המודרנה משום שאורותיה רבים בכל הנוגע למצב האדם – גברים, נשים וילדים, נכים וחלשים, שחורים ולבנים. כולנו נהנים מערכי השוויון והחירות, משיח הזכויות הנפלא, מן המדע והרפואה, הטכנולוגיה ועולם התקשורת, ואיך אפשר לירוק לבור שכולנו שותים ממנו. מאידך, ברור כי המודרנה, כמו כל תופעה אנושית, כוללת גם צללים ולא רק אורות, ולכן יש לחנך לצריכת תרבות נכונה וביקורתית. יש להודות בפני התלמידים כי ההלכה לא תמיד מבטאת בצורה שלמה ערכים מוסריים המתאימים לדור, ולכן ייתכן שההלכה תישאר בגדר גזרה (כהן וגרושה/גירות, ממזרות, עגינות, להט"בים ועוד). וגם אז, כשזו גזרה, יש לשמור אותה תוך מאמץ למנוע את הסבל הכרוך בשמירת ההלכה, על ידי התרת ממזרים ועגונות, הטלת ספק בכהונה (כפי שעושים במקרים רבים) וכל דיני הערמה (פרוזבול, היתר מכירה ועוד רבים). (וילק 2016: 5.8)

מדבריו של הרב וילק גם עולה אותה הבחנה בין מוסר לאיסור הלכתי, שאותה אימצו האימהות. בניגוד לאי-הזדהותן עם השיח הפמיניסטי (לא התנגדות, אלא בעיקר אדישות), טענו אימהות רבות כי בניגוד אליהן בקרב הצעירים השיח הפמיניסטי בולט הרבה יותר, וגם הרצון להשתתף במניינים שוויוניים. בייחוד דיברה על משמעות המניינים השוויוניים יואלה, שבנה נשאר דתי:

[הם] ערים מאוד לשיח הפמיניסטי ומשתמשים בו בשביל השינוי בנושא שלהם [...] הם נכנסים לבית כנסת – זה קונפליקט. למה אני עומד פה ולא פה? זה כאילו אני עושה את זה בגלל איזו הבניה חברתית שלא תפורה עליי. [...] קשה להם עם בית כנסת. זה מקום שכל הזמן מזכיר להם את הסדר החברתי, [...] הבן שלי מצא איזה בית כנסת שהוא כבר על הגבול, כנראה שהוא לא אורתודוקסי כבר. [...] כי הוא אומר: אני לא רוצה להרגיש ליגה ד'. [...] כשהוא הולך לבית כנסת כזה, הוא מרגיש אזרח שווה זכויות. וגם יושבים שם מעורב, שזה כבר קונסרבטיבי [...]. הם לא קוראים לעצמם, אבל זה עובר בהחלט את הגבולות גם שלנו. [...] הם מנסים פשוט לשבור את כל הסדר החברתי בין המינים, כדי שלהם יהיה מקום. (יואלה)

התייחסותה של יואלה למניין שוויוני כאל בית כנסת "קונסרבטיבי", שחצה את גבול האורתודוקסיה – אף שהמניינים השוויוניים רואים את עצמם בגבולותיה (למשל בית הכנסת שירה חדשה, אטינגר 2019; Israel-Cohen 2012), היא דוגמה למתח הקיים בתוך הציונות הדתית בכל האמור בקצה הליברלי, שכמה מהשינויים שהתרחשו בו בשנים האחרונות – בעיקר בהקשר של נשים – נתפסו בעיני קבוצות בציונות הדתית כחציית גבול. בדומה לאימהות אחרות שדיווחו כי בניגוד להן, הילדים אימצו במידה רבה מאוד את השיח הפמיניסטי, גם במקרה זה ניכרת הסמיכות שבין שני סוגי השיח, וגם ההצדקות לו דומות לאלה של השיח הליברלי: שינוי של הסדר החברתי, במקרה זה המגדרי, בשם שיח הזכויות. זאת איננה כאמור עמדתן של האימהות.

ה | בין שיח השוויון לשיח הקדושה –

הכלה כבסיס לשינוי חברתי

הניצנים של תופעת "ההומואים הדתיים" כקטגוריה מובחנת בעלת פנים ושמות, אמנם נראו כבר במחצית השנייה העשור הראשון של המאה ה-21 עם יציאתם מהארון של ראשוני הלהט"בים הדתיים שהקימו את ההתארגנויות הראשונות, אבל נדרש יותר מעשור עד שנעשתה התופעה מוכרת וידועה, כזאת שכוללת גם את "בת השכן". בהנחה שבחברה מסורתית, קהילתית ומשפחתית כמו הצינונות הדתית (אנגלברג תש"ף-2020) נראות זו לא הייתה אפשרית לולא הסכימו גם המשפחות לצאת מהארון, בחן מחקר זה את האופן שבו הצליחו ההורים – בהתמקדות באימהות, אבות ראויים למחקר נוסף – לנקות את הכתם המוסרי החזק שדבק במושגים "הומר" ו"לסבית", ומכאן בעצמן, ולקבל את הבן/בת מתוך הנכחה של הנטייה המינית (Goffman 1963; Yoshino 2006), שקודם לכן נתפסה כסטייה חברתית על בסיס האיסור ההלכתי החמור.

אימהות אלה, שהידיעה על נטיית הבן/בת ערערה את עולמן, מצאו את עצמן במצב של התנגשות מוסרית בין צידוד בנטייה הומוסקסואלית על כל משמעויותיה ובין זהותן הדתית, ללא סמכות מוסרית מחייבת וללא נורמות מגובשות לפעולה. שכן לא רק שהצינונות הדתית כ"אורתודוקסיה מודרנית" היא בעלת שני מוקדים של השפעה – ההלכה והמודרנה – ועל כן בהיבטים רבים של החיים בני האדם מוצאים את עצמם מתפקדים למעשה כסוכנים מוסריים כשהם מחליטים כיצד לפעול (אטינגר 2019), אלא שבכל האמור ב"הומואים דתיים" נכח החסר הנורמטיבי בשתי זירות.

הזירה האחת הייתה היעדר נורמה חברתית. אף שרוב המרואיינות שילדיהן יצאו מולן לקראת סוף העשור השני כבר שמעו על התופעה מקרוב וגם הכירו "מקרים", אין מדובר בנורמה ברורה ומדוברת, שכן למעט העובדה שהילדים "לא נזרקו מהבית", לא היה בכך כדי להתוות דרך של התמודדות. כשמדובר באימהות שהתמודדו עם יציאה בשנים מוקדמות יותר – התחושה שמדובר בסטייה חברתית הייתה חזקה אפילו יותר. זאת ועוד, כמו שעולה מהספרות על דתל"שים (גל גץ 2011, Tabory and Hazan-Stern 2013), בחברה אידאולוגית שמקנה חשיבות להמשך הדרך, גם "סטייה חברתית" שאיננה כרוכה בסטיגמות של תועבה – כגון עזיבת הדת – קשה לא פעם להורים, עד כי הם פועלים להסתירה. הזירה השנייה הייתה הזירה הרבנית. לצד הנורמה הרבנית להפנות בעלי נטייה חד-מינית לטיפול המרה, התקשו רבנים, גם מהאגף הליברלי, להציע פתרון, מלבד אמירה כללית על הכלה והבנה. ואולם אף שדבריהם ניקו את הכתם המוסרי מהנטייה עצמה, בפועל הם לא נתנו כלים להתמודדות עם מי

שבחר לחיות עם בן/בת זוג, כלומר להנכיח את נטייתו, ובכך לא סיפקו פתרון מוסרי להורים. למעשה, אפילו בשנת 2020, בשעה שילדיהם של רוב האימהות כבר יצאו מהארון, טען הרב שרלו כי "אנחנו פחות או יותר יודעים לדבר על מה אסור, אבל אין לנו ולו מסמך אחד של רב אחד של רבנית אחת שאומר לנו מה כן" (ורדי 2020: 00:45).¹⁵⁴ ואכן, מודעות לבלבול ניכרה גם בקרב האימהות: "הרבנים בעצמם מבולבלים. [...] כי מצד אחד הם צריכים לקבל ולאהוב, מצד שני זה איסור מדאורייתא, איסור חמור. [...] הם לא כל כך יודעים איך לאכול את זה" (רקפת).

במצב זה, של איסור הלכתי וחסר נורמטיבי ומונחות על ידי נורמה כללית שעיקרה "לקבל את הילדים" יצאו האימהות למסע שמטרתו "לא רק לאהוב את הבת/בן, אלא גם להעריך". בפועל נועד המסע לנקות את הבן/בת ואת עצמן מהסטיגמה השלילית שדבקה בהומוסקסואליות, הקושרת אותה לפריצות מינית, לתועבה ולסטייה – כלומר לפעול כסוכנות מוסריות (Lamont and Mizrach 2012). כמו שתואר בהרחבה, השתמשו האימהות בכל ארגז הכלים התרבותי (Swidler 1986) שעמד לרשותן הן מהקוטב הליברלי של זהותם הציונית-דתית, והן מהקוטב הדתי שלה, כדי לנקות ולהסיר שכבה אחר שכבה את הסטיגמות שדבקו בזהות זו (שביידל תשס"ו-2006).

היו בהן שעברו תהליך אישי וארוך שאיש כמעט לא ידע עליו, ואילו אצל אחרות מדובר היה בתהליך מזורז יותר, בשיתוף אנשים אחרים; היו שעברו תהליך זה יחד עם בני זוגן ובתמיכת הילדים האחרים, והיו שבני הזוג והילדים היו עוד מכשול בדרך לקבלת הבן/בת במשפחה; היו שבשלב מוקדם ויתרו על עזרה רבנית, והיו שחיפשו הקלה הלכתית ובהיעדרה נעזרו בדברי הרבנים כעזרה מוסרית. כך או כך בבחירות אלה היה משום עבודת גבול מוסרית, שכן בהיעדר סמכות מוסרית מחייבת עצם הבחירה למי להקשיב ואת דעתו של מי לאמץ, היא החלטה מוסרית (Lamont 2000; Lamont and Molnár 2002).

בניגוד לעמדה הדתית הרווחת ולפיה מדובר בבחירה, וגם אם לא בבחירה חופשית אזי בקלקול שאפשר לבחור לתקן,¹⁵⁵ אימצו רוב האימהות את העמדה האומרת שהנטייה החד-מינית היא מולדת, וכדי לתמוך בה נעזרו בניסיון חייהן ובעיקר בקושי של הילדים. ואולם מהניתוח גם עלה כיצד משאבים

¹⁵⁴ הדברים נאמרו בפגישה צולמה כחלק מהסרט **חתונה הפוכה** (ורדי 2020: 00:45). בעקבות אמירה זו, באוקטובר 2020 הוציא הרב לאו מדריך למשפחה הלהט"בית שנקרא: "לא טוב היות האדם לבדו: זוגיות ומשפחה לבני ובנות הקהילה הלהט"בית". המדריך הוצג בפוסט בפייסבוק, זכה להתייחסויות בכל אמצעי התקשורת המגזריים, אבל לא מצאתי ברשת קובץ pdf מסודר שלו – עוד ביטוי לקושי ולאופיו הלא ממוסד של הדיון המקל על להט"ב.

¹⁵⁵ בשנים האחרונות עמדה זו משתנה בעיקר באגפים הליברליים, אבל גם באגפים שמרנים יותר – שם כאמור לא מביא הדבר לידי שינוי הלכתי. ראו למשל אפרתי 6.8.2017.

תרבותיים שבשיח ליברלי הם "קלפים מנצחים" מאבדים את תוקפם בשיח הדתי. כזאת היא למשל התפיסה המהותנית של הנטייה ההומוסקסואלית (Belsky and Diamond 2015), שמתוך ההיגיון הליברלי לא מצדיקה רק חירות שלילית, אלא אף חירות חיובית (הראל 2016), כזאת הכוללת הכרה בזהות מתוך התפיסה המוסרית כי על היחיד לבטא את ייחודיותו האותנטית (Taylor 1999), ואילו בשיח הדתי נתפסת כאג'נדה של מדע המגויס בשירות התפיסות הליברליות-פרוגרסיביות (שרלו 2019). זאת ועוד, על פי הגישות השמרניות הנשמעות בשיח, גם אם אכן מדובר בנטייה מולדת, בשם תאולוגיית העקדה על האדם להתמודד עם נטייתו הפגומה ובוודאי שלא להחצינה (עיר-שי תשע"ט-2019).

היו אימהות שמתוך הקוטב הליברלי שלהן הציבו גבול ולא חיפשו עוד הצדקות רבניות, אלא פנו לנקות את הסטיגמה בעזרת ניכוס תרבותי (Mizrachi 2014) של ה"הומונורמטיביות". מתוך עמדה זו קיבלו זוגיות להט"בית מתוך קישורה לערכים המקובלים בציונות הדתית של קשר אינטימי לשם הקמת משפחה, בניגוד לתפיסת המיניות ההומוסקסואלית ככזאת המבוססת על יצר וחופש מיני. אימוץ תפיסות אלה, לצד העמדת גבול מוסרי המעמיד את ערך המשפחה מעל ההלכה, אפשר לאימהות לראות בקשר ההומוסקסואלי קשר מוסרי מתוך ניתוקו מהאיסור ההלכתי הקשור בו.

בשביל האחרות היה הקושי שעבר על הילדים מבחינת הוכחה לסכנות הטמונות ב"עזיבתם לנפשם", ומתוך אחריות הורית השתמשו בטיעונים של פיקוח נפש מכאן וצמצום משמעותו של האיסור ההלכתי מכאן, כדי להחיל עליו את ההיגיון התרבותי של קבלת מחללי שבת. אימהות אלה הסתמכו על קולות רבניים, אף שהיו מקצה האגף הליברלי, כדי לנקות את הלהט"ביות מבחינה מוסרית, ובסופו של דבר יצרו, כמו האימהות שלא נעזרו בהצדקות רבניות, קוד מוסרי ולפיו מדובר בבעיה הלכתית.

ואולם בעולם דתי שמקבל עליו את ההלכה, גם בעיה הלכתית היא בעיה, בייחוד כשמדובר באיסור מהתורה (דאורייתא), ולא באיסור שהגדירו חכמי ההלכה (מדרבנן), שחוזקו נמוך יותר (עיר-שי תשע"ט-2019). במקרים אלה היו שהציבו גבול בין ובין הבן/בת, וכך שאירו את שאלת העבירה כעניין הפרטי שלו/ה. ואולם אף שבמובן זה מעמיד האיסור על ההומוסקסואליות איסור חמור מזה שעל לסביות, שכן הראשון הוא דאורייתא והשני דרבנן, מהראיונות עלה כי על אף הטענה של"אימהות של לסביות קל יותר", בפועל מהראיונות לא עלה הבדל כזה, ואף להפך. היבט זה ראוי למחקר נוסף.

כך או כך, מתוך מה שגיליגן (1995 [1982]) מכנה אתיקה נשית, המאופיינת ברצון לפתור קונפליקטים, פעלו האימהות גם להפצת הקוד המוסרי שיצרו בקרב בני המשפחה המורחבת, חברות וחברים, בין היתר בהדגשת הקושי שעמד ביסוד הבחירה לצאת מהארון. התגובות לא היו אחידות: היו שקיבלו;

היו ש"קיבלו מאהבה" – ביטוי שביטא "סובלנות" (שגיא 1995), כלומר קבלה על בסיס אישי מתוך התנגדות לעיקרון; והיו שהפנו כלפי האם והבן/בת שיפוט מוסרי. עם זאת, גם לנוכח תגובות אלה נקטו האימהות אותה גישה פרגמטית, שאיננה מבקשת קבלה שלמה, אלא את הקבלה המינימלית ההכרחית כדי לשמור על גבולות המשפחה.

זאת ועוד, היו שחשו שתהליך זה מעמיד אותן בעמדה חשופה לסטיגמטיזציה (Lamont and Mizrachi 2012), ולכן בחרו בצמצום למי לספר, בהנחה שהדבר יודע כך או כך; והיו שלקחו עליהן את התפקיד להביא לידי שינוי חברתי ביחס להומוסקסואליות, כלומר לפעול לדה-סטיגמטיזציה של ההומוסקסואליות בשיח הציבורי, כדי שנערים ונערות שמתמודדים עם אתגר זה וגם הוריהם יחיו במציאות אחרת. בכך הצטרפו הורים אלה לפעילים בציונות הדתית, בין היתר להט"בים דתיים, שנפגשים עם הציבור ומציגים את נקודת מבטם. ואולם ככלל שיתפו רוב האימהות את המידע בהתאם לצורכיהן החברתיים, מתוך פרקטיקות של חיי היומיום, ואגב כך הביאו לידי נראות גדולה יותר של התופעה ודה-סטיגמטיזציה שלה, לפחות מסוימת, גם בקרב מי שלא נחשף לתהליכים אלה מתוך משפחתו. כך מתוך אתיקה אימהית, ולא מתוך אידאולוגיה, היו האימהות לנשאות של שינוי חברתי שהחל מלמטה ואט-אט הביא לידי שינוי, גם אם חלקי ומסוים, בעמדה הרבנית הרשמית (בית הלל 14.4.2016). שינוי זה, שבא לידי ביטוי בכותרת הכתבה "דתיים מחבקים את ילדיהם הלהט"ב: גם הרבנים עוברים תהליך מדהים" (נחשוני, שומפלבי ולוקש 20.1.2020), עולה בקנה אחד עם טענתו של בן נאה (2016) ולפיה חוזקו של האיסור ההלכתי מושפע מהערכים הרווחים גם בחברה הסובבת, במקרה זה החילונית.

בכל האמור באינטראקציות עם בני המשפחה, בלט בשיחות היעדרו של שיח זכויות. האימהות לא ביקשו מבני המשפחה האחרים לקבל את הבן/בת הלהט"ב על בסיס הזכות לשוויון, הנובעת מהתפיסה של כבוד האדם (dignity) (קמיר 2004); אלא על בסיס קשרים משפחתיים פרה-מורדיאליים, ספיציפיים ופרטיקולריים כלומר על בסיס מה שדומה יותר לכבוד הייררכי (honor). מסקנות דומות עלו גם ממחקרה של שדה (Sadeh 2022; 2020) על משפחות מזרחיות מעורבות מבחינה דתית, שבהן המושג "לכבד" מבטא קרבה משפחתית ורגשית אל בן משפחה שמקפיד פחות על ההלכה, על אף אי-הקבלה של הערכים והנורמות המדריכים אותו.

היעדר שיח הזכויות בהתייחסותן של האימהות לקבלת להט"ב וניתוקו מהשיח הפמיניסטי, כמו שעלה בתשובה לשאלה הישירה, משקף את האימוץ הפרגמטי והחלקי, ולא העקרוני, של השיח הלהט"בי-ליברלי. אימוץ חלקי זה בא לידי ביטוי למשל באכזבה של אחת האימהות מהעובדה שבנה אימץ עמדות

ליברליות אנטי-דתיות; בביקורת שהשמיעה אם אחת על ההנחיה החילונית בקבוצות תה"ה הלא-דתיות, שלתפיסתה מתמקדת ב"כמה בן אדם צריך להגשים את עצמו [...] בלי לראות בכלל מה זה עושה להורים שלהם"; או בעמדה הלאומית שביטאה אם אחת כשציינה את "הגירוש מגוש קטיף". עמדות אלה, בדומה להומולאומיות, נתפסות מתוך ההיגיון הטוטלי של השיח הליברלי (פישר 2015) כעמדות חסרות פשר (גרוס 2016). ואולם כמו שעלה כאן, לטענתי דווקא האימוץ החלקי של השיח הלהט"בי-ליברלי הוא שאפשר את קבלתו, שכן כמו שהראה מזרחי (2011) בשיח הליברלי במלואו יש משום איום זהותי על חברות מסורתיות או דתיות.

היבט דומה עלה גם בהקשר של ה"חתונה". התנגדותן של רוב האימהות לעריכת טקס חופה או טקס כלשהו, לצד רצונם של הבנים/בנות לערוך את הטקס ככל האפשר "כמו כולם", חשף את ההבדל בין שיח השוויון שאימצו הילדים ובין שיח הקדושה שבו דבקו האימהות. בניגוד לשיח השוויון, הדורש לשנות את הגדרת הנורמה כדי לכלול את כל הזהויות המגדריות האפשריות ("רצף מגדרים") – כשהזהויות של גבר ואישה הן רק אחת האפשרויות שבו, וגם הן אינן נתפסות כזהויות קשיחות (גרוס, זיו ויוסף 2016) – דבקו האימהות בתפיסה הדתית המקדשת קשר בין גבר לאישה בלבד (שרלו 2019; וילק 2016.5.8).¹⁵⁶ בכך ביטאו האימהות את אי-קבלתן את הקדושה החלופית שמקנה הליברליזם ליחיד ומכאן לזכויותיו, בעיקר בעקבות שיח הזכויות (פישר 2015), ובכך פירקו למעשה את האיום שיש בשיח הלהט"בי על קדושת המשפחה ביהדות. כך, אף שחשיבות המשפחה הייתה אחת ההצדקות לקבלת הזוגיות הלהט"בית, בו בזמן אי-קבלתה של הקדושה החלופית ביטא את עליונותה של זוגיות הטרוסקוסאלית כמצב המועדף.

במקמן את קבלת הלהט"ביות בקוטב החולין של הזהות הכפולה הציונית-דתית, תרגמו האימהות את הערך של זכויות הלהט"ב תרגום מודולרי (Mizrachi 2014) לאתוס הדו-מוקדי של הציונות הדתית, הכולל פתיחות למודרניות ולליברליזם מצד אחד, וקדושה ומחויבות להלכה מצד שני, על המתחים והסתירות הנובעים מכך. הפתרון שיצרו בפועל המשפחות לקבלה של זוגיות להט"בית – פתרון שרבנים מהאגף הליברלי מתמודדים עימו מבחינה הלכתית – מדגים למעשה את המנגנון התרבותי שפיתחה הציונות הדתית להטמעה סלקטיבית של ערכים ליברליים תוך כדי עבודת גבול מתמשכת, כמו למשל הפמיניזם הדתי (רוס 2007).

¹⁵⁶ אימהות אחדות ציינו שהחלוקה בין "גבריות" ל"נשיות" איננה דיכוטומית במובן שיש גברים שהם יותר מה שמכונה "נשיים" והפוך. עם זה לא היה בדברים אלה כדי לקבל מבחינה נורמטיבית זהויות א-בינריות וכדומה.

כך, בניגוד לדקדוק הליברלי-פרוגרסיבי שמציע ריבוי של מגדרים אבל דרישה מוסרית אחת – הכרה מלאה ומוחלטת בכל זהות וזהות שתאפשר קבלה של כל אינדיבידואל ואינדיבידואל; האימהות, ולמעשה הציונות הדתית הליברלית בחלקים רחבים שלה, מציעים תפיסה מגדרית מוגבלת יותר, אבל ריבוי של הגיונות מוסריים – ליברליים, הלכתיים, משפחתיים – כשאשר לעצם היכולת לחיות עימם בכפיפה אחת, בשם המשפחה (או הלאום), יש משמעות מוסרית, המכונה בהקשר חיובי "פתיחות".

מעניין לציין כי אף שבשיח הרבני-ליברלי מודגש לא פעם שגם הלהט"ב "נבראו בצלם" – כגון בדבריה של הרבנית פיטרקובסקי: ה"קב"ה ברא גם את ההומואים בצלם" (אלדובי 18.12.2021), או בציטוט דבריו של הרב עילאי עופרן: "והלכנו להרצאה ו[...]. הוא דיבר על זה בתור תופעה שאנחנו רק צריכים לחבק אותם ולקבל אותם וככה אלוהים ברא אותם" (יפעת) – בדבריהן של רוב האימהות לא נזכר היבט זה כלל. ייתכן שהסיבה לכך היא שטיעון זה אינו מסייע לדה-סטיגמטיזציה מעבר לתועלת שמספק הטיעון המהותני-ביולוגי, שכן הוא מעלה סוגיה תאולוגית שרק מדגישה את הקושי: מדוע שאלוהים יברא בני אדם ובו בזמן יאסור עליהם לממש את נטייתם? הרבנים הליברלים לעומת זה משתמשים בטיעון זה כדי למקם את הסוגיה בהקשר כולל יותר של המתח בין היבטים של זכויות אדם ("בצלם אלוהים ברא אותנו", בראשית א, כח) ובין האיסורים הייחודיים ליהדות, שלא פעם דורשים הקרבה של היחיד¹⁵⁷ ("ממלכת כהנים וגוי קדוש", שמות יט, ו) – מתח שאינו מבטא רק את ההנגדה בין הליברליזם להלכה, אלא מצוי בתוככי היהדות פנימה (ברנדס 2013), ומכאן מאפשר ליצור את הבסיס לפסיקה הלכתית ליברלית יותר, כיום או בעתיד.

בעבודה זו לא נבחנה נקודת מבטם של הבנים והבנות, ואולם מדבריהן של האימהות עלו הקשיים שהם חווים בתוך העולם הדתי, בעיקר המוסדי (למשל בתי כנסת), שלתחושתם אינו מקבל אותם במלואם ועל כן רובם עזבו אותו, לפחות באופן חלקי. זאת ועוד, מההימנעות בריאיון מאזכור האיסור ההלכתי – הימנעות שאפשר לראות בה דה-סטיגמטיזציה תוך כדי הריאיון (Goffman 1963; Lamont and Mizrachi 2013), מסערות הנפש והדמעות שעלו לא פעם, ואף מאמירות מפורשות כי מדובר בהתמודדות, עלה כי מבחינתן של רבות מהאימהות מדובר באתגר, וכי מבחינתן אין מדובר באימוץ מלא של השיח הליברלי ולפיו "הכול אותו הדבר". ואכן, ייתכן כי מחקר שיביט מקרוב על האינטראקציות במשפחות יגלה גם פרקטיקות של הסתרה (covering) (Yoshino 2006), שאולי יבטאו אי-נוחות של ההורים ואולי גם של הילדים. לשם כך דרוש מחקר נוסף. כך או כך, מתוך השיח המחקרי

¹⁵⁷ למשל איסור חתונה של כהן וגרושה או ממזרות. ראו גם בפרק ז "הגבלת זכויות האדם" אצל ברנדס 2013: 250–234.

המקובל אפשר לטעון כי דרכן של האימהות אל עבר דה-סטטיגטיזציה מלאה לא הושלמה, שכן הן היו מעדיפות בן/בת שלא מתמודד/ת עם אתגר זה ויכול/ה לעמוד מתחת לחופה; או בניסוח בוטה יותר, אימהות אלה עדיין מבטאות עמדות הומופוביות, כמו שאכן תוארו עמדות של אימהות דתיות ללהט"ב במחקרים קודמים (Freedman 2008).¹⁵⁸

ואולם עמדה זו בעייתית, שכן בהגדרתה היא בוחרת עמדה חילונית, חיצונית, שמתעלמת מעולם המשמעות של האימהות וכופה עליהן את מה שמזרחי (2017; Mizrachi 2022) מכנה "הדקדוק הליברלי" – הנחה של אינדיבידואל יחיד שפועל בתוך מבנים של כוח חברתי ומעוניין להתיר את הכבלים כדי להשתחרר. לטענתו, כאשר בוחנים חברה דתית, כמו הורים דתיים ללהט"ב, יש להיזהר מ"אתאיזם מתודולוגי מוסרני" (Mizrach 2022) – עמדה ולפיה הסבר סוציולוגי צריך להתעלם ממושגים דתיים כגון אלוהים או אחדות קוסמית. כאשר מנסים להבין את עולם המשמעות של אנשים שהדת היא חלק מחייהם, יש לתת תוקף מוסרי גם להסברים כאלה, שכן הם חלק מעולמות המשמעות שבתוכם סוכנים פועלים אלה משוקעים. כך ניסיתי לעשות בעבודה זו.

עם זאת ניסיון להמשיג את עמדתן של האימהות ואת דפוס הקבלה של להט"ב בעולם הדתי הליברלי כיום – קבלה פרקטית מלאה מתוך הערך של "לא טוב היות האדם לבדו", בכלל זה בבית הכנסת, לצד הדגשת העבירה (גם אם התעלמות ממנה מתוך הבחנה בין רשות הכלל ורשות הפרט והטענה כי מדובר במעשה שבין אדם לקב"ה) והעדפת הנישואים בין גבר לאישה כדפוס הנורמטיבי – חשף את המגבלות התאורטיות של התיאוריה הסוציולוגית להבנתה של עמדה זו. כיצד אפשר אפוא להבין מבחינה תאורטית את עמדתן של האימהות ושל הציונות הדתית הליברלית בכללה?

ניסיונות להמשיג את דפוס השינוי במונחים של "זכויות ללהט"ב" לא עלה יפה, שכן עצם המושג "זכויות" מעקר מתוך ההמשגה את ההיבט הבין-אישי שהיה בתהליך, מוסיף לו היבט אוניברסלי ומתעלם מאופיו הפרטיקולרי וההסדרי. לעומת זה נראה מתאים כאן המושג "הכלה" שרבני בית הלל משתמשים בו לתיאור קבלה של להט"ב בקהילות (ראו את שם החוברת **הלכה והכלה**, בית הלל 2016), ושדה (2020) מתארת כטכניקה שמאפשרת הפגנת סובלנות וקבלה של "אחרים" על בסיס רגשי.

ואולם בניגוד לדגש שהציעה שדה, על "צניעות אפיסטמולוגית" כלפי עמדתו הלא ידועה של הזולת, בהקשר של להט"ב דתיים מבוססת ההכלה על הכרה במצב נתון שאיננו מבחירה, שאף שאינו מעמיד

¹⁵⁸ פרידמן (Freedman 2018) מציינת כי אחת המשתתפות כעסה על שהיאשמה בהומופוביה משום שלפי אמונתה הדתית נישואין הם בין גבר לאישה. פרידמן מציינת בהערת אגב כי: Perhaps the label should be reconsidered (p. 243)

בהכרח קושי מוסרי, מעמיד קושי הלכתי. עם זה גם כאן כלולה בהכלה אי-ידיעה והשהיית השיפוט, שכן כמו שציינה אחת האימהות מפורשות: "אני לא שואלת אותם על הרגלי המיטה שלהם" (ריקי). כזכור, השיח ההלכתי המקל נעזר בין היתר בהבחנה בין מעשים מיניים שונים, ולכן העמימות מאפשרת לבני החברה לנקוט גישה סובלנית יותר, ככתוב בחוברת הלכה והכלה:

כך ביחס לעוברי עבירה מובהקים, שאף מחללים שבת בפרהסיא, קל וחומר כלפי מי שמעשיו סתומים כמו בעלי הנטייה החד מינית, שהכריעו לחיות עם בן זוג (בית הלל 2016: 7, בהשמטת ההפניות).

זאת ועוד, המושג "הכלה" מתאים לתיאור התהליך שנותח כאן, שכן הוא מדגיש את נקודת מבטה של החברה, ובמונחי העבודה הזאת של "משתפי הפעולה" מתוך החברה – האימהות – שפעלו באופן אקטיבי כדי לאפשר את השינוי שהניעו סוכני שינוי אחרים. ואולם אף שהקבלה כרוכה בשינוי, אין משמעותה שינוי רדיקלי של החברה כמצופה מתוך שיח של זכויות, אלא הגמשה של הכללים כל זמן שאלה אינם פוגעים בערך יסודי – במקרה זה קדושת הנישואין בין גבר לאישה כבסיס נורמטיבי. כמו שטענה שדה, הכלה היא טכניקה, כך שהערכים ומידת גמישותם משתנים בהתאם לחברה.

הסדר כזה, מטבעו, מצריך עבודת גבול אינסופית ומשתנה, אבל ההצדקה שלו היא הרצון של הצדדים למצוא את הדרך לחיות יחד מתוך הענקת ערך מוסרי לפשרה ולגמישות, מה ששדה (2020) כינתה על בסיס ניתוח של שדה החינוך בחברה החרדית-מזרחית – "פוליטיקה של הכלה". עבודה זו תרמה לפיתוחו של המושג על ידי בחינה של היבט אחר – קבלת להט"ב; בקבוצות אחרות – קבוצות ליברליות ודתיות-לאומיות (לא חרד"ליות) בציונות הדתית; בדגש על אימהות, ובכך הדגימה את תרומתו להבנת שינויים שמתרחשים בחברות מסורתיות מתוך היחלצות מהדקדוק הליברלי. יתרה מזאת, שדה מציינת כי בכל האמור בחרדיות המזרחית הפוליטיקה של ההכלה מצויה בחיתוליה, וייתכן שיהיה בה כדי ליצור שינוי; בכל האמור בציונות הדתית נראה שמגמות אלה כבר קיימות – אם כי היבט זה ראוי למחקר נוסף – והמושג שהציעה מיטיב לתאר אותן. בחינה של ערכים ליברליים אחרים, בקבוצות אחרות ובדגש על סוכנים פועלים אחרים – תאפשר לבחון שאלה זו ולקבל תמונה ברורה יותר.

נספחים

נספח 1 – מתווה הריאיון

רקע

האם תוכלי לספר קצת על עצמך?
אם היית צריכה לתאר את התכונות הבולטות באישיותך, מה היית אומרת? איך אנשים אחרים היו מתארים אותך?

האם והבן/בת

❖ מתי ואיך נודע לך על הנטייה המינית?
❖ מה הרגשת?
❖ איך הגבת כלפי X?
❖ האם סיפרת למישהו/י, אם כן למי? למה דווקא להם? אם לא – למה לא?
❖ אם לא היה קושי – מה הקל עלייך לקבל את הבן/בת? // אם היה קושי ואחר כך שינוי – מה יצר את השינוי? מה עזר לך?

המשפחה הגרעינית

❖ איך הגיבה המשפחה הגרעינית? – בעל, אחים ואחיות?
❖ איך הגיבה המשפחה המורחבת?
❖ אם יש קבלה מלאה – מה לדעתך תרם לה?
❖ אם אין קבלה מלאה – מה לדעתך מקור הקושי? באילו היבטים קל יותר ובאילו היבטים קשה יותר? איך את מתמודדת עם האתגר?

פנייה לסמכות רבנית

❖ האם פנית לרבנים? אם כן למי, למה דווקא הם, וסביב אילו סוגיות? / אם לא – מדוע?
❖ אם פנית, אילו תשובות קיבלת? האם פעלת לפיהן? אם כן למה? / אם לא – למה? מה נתן לך כוח לעמוד מולם?

פנייה לסמכות טיפולית

❖ האם פנית לקבוצות תמיכה? טיפול נפשי? – לך ולבן/בת.
❖ אם כן, איזה? האם עזר? אם כן – במה?

הקהילה

❖ כיצד הגיבה הקהילה?
❖ אם היה שינוי – מה לדעתך תרם לו?

לוודא שיש התייחסות לנושאים האלה

- ❖ בשנים האחרונות הנושא של להט"בים דתיים נעשה שיח גלוי. מה לדעתך הביא לשינוי הזה והאם את מרגישה הבדל ביחס הכללי גם בקהילה שלך?
- ❖ האם לדעתך יש הבדל בין יחס להומואים ליחס ללסביות, ואם כן מדוע?
- ❖ האם את מתרשמת שיש הבדל בין נשים לגברים ביחס לנטיות הומוסקסואליות? אם כן – איך את מסבירה את ההבדלים הללו?
- ❖ האם נחשפת בעבר לשיח של פמיניזם דתי – קולך, טוענות רבניות, הדיון על המקוואות, על הלכות נידה? אם כן – האם הרגשת שהוא עזר לך להתמודד עם הנטייה של הבן/בת? אם כן במה?
- ❖ האם לדעתך בכלל יש קשר בין הרעיונות והמעשים של הפמיניזם הדתי ובין קבלה של להט"ב בציונות הדתית? אם לא – למה? אם כן במה הוא משפיע?
- ❖ האם יש עוד משהו שאת רוצה להוסיף? שכדאי שאדע?

תודה רבה על הזמן שהקדשת לי ועל השיתוף.

נספח 2 – נתוני רקע

מספר המקרים (17) גדול ממספר האימהות (14) שכן לכמה אימהות כמה ילדים חד-מיניים.

טבלה 1: גיל היציאה מול האם (שנה)

	גיל היציאה מול האימהות
(2011) 14 (2005) 15	לפני תיכון (14-15) סה"כ – 2
(2008) 17 (2018) 20 (2018) 17 (2012) 17 (2004) 19	תיכון ושירות צבאי (17-20) סה"כ 5
(2020) 25 (2017) 24 (2008) 25 (2012) 23 (2019) 22	ראשית שנות העשרים סה"כ 5
(2020) 27 (2016) 27 (2011) 28 (2021) 30 (2014) 34	"רווקות מאוחרת" סה"כ 5

טבלה 2: דפוס השיחה (גיל היציאה מול האם ושנה)

הפתעה לאמא	עלה כאפשרות	
לא אפשרי	קבוצה 1 (סה"כ 6) 15 (2005) 17 (2008) 25 (2020) 27 (2020) 27 (2016) 28 (2011)	יוזמת האמא בעקבות מצוקה
קבוצה 3 (סה"כ 6) 14 (2011) 17 (2018) 17 (2012) 19 (2004) 22 (2019) 34 (2014)	קבוצה 2 (סה"כ 5) 20 (2018) 23 (2012) 24 (2017) 25 (2008) 30 (2021)	יוזמת הבן/בת בדרך כלל בעקבות מצוקה

מקורות

ספרות מחקר ועיון

- אבישי, אורית (2014). "הדרכת כלות כבית ספר לנישואים: דת, מגדר ומדינה ברבנות ומחוצה לה". בתוך: חנה הרצוג וענת לפידות-פירילה (עורכות), **פרדוקס ספינת תזאוס** (עמ' 312–337). ירושלים ותל אביב: מכון ון ליר, הקיבוץ המאוחד.
- אטינגר, יאיר (2019). **פרומים: המחלוקות שמפצלות את הציונות הדתית**. תל אביב: כנרת, זמורה, דביר.
- אייזנשטדט, שמואל נח (2010). **ריבוי המודרניות** (תרגום: רות בר-אילן). ירושלים: מכון ון ליר, הקיבוץ המאוחד.
- אילני, עפרי (2016). "נגע נפוץ במזרח: תיאורים של משכב זכר בתקופת המנדט". בתוך: אייל גרוס, עמליה זיו, ורז יוסף (עורכים), **סקס אחר** (עמ' 281–313). תל אביב: רסלינג.
- אלאור, תמר (1998). **בפסח הבא: נשים ואוריינות בציונות הדתית**. תל אביב: עם עובד.
- אלאסד-אלהוזיל, נוזהה (2016). **כשהצל גדול סימן שהשמש שוקעת: חייהן של נשים בדואיות בראי השינויים**. תל אביב: רסלינג.
- אנגלברג, ארי (תש"ף-2020). **רווקות מתמשכת בציונות הדתית: דתיות ואינדיבידואליזציה במודרנה המאוחרת**. רמת גן: אוניברסיטת בר אילן.
- אנגלנדר, יקיר, ואבי שגיא (2013). **גוף ומיניות בשיח הציוני-דתי החדש**. ירושלים: מכון שלום הרטמן.
- ארצי סרור, חן (2019). **הדתיות החדשות: הפמיניזם הדתי פוגש את הרשתות החברתיות**. ראשון לציון: משכל.
- בויארין, דניאל (1995). "רבנים וחברים: האם יש יהודים ב"תולדות המיניות"?". **זמנים** 52: 50–66. ראו גם בתוך: אייל גרוס, עמליה זיו, ורז יוסף (עורכים) (2016). **סקס אחר** (עמ' 249–280). תל אביב: רסלינג.
- בית הלל (2016). "הקהילה ואנשים בעלי נטייה חד מינית (מסמך עמדות ברוח ההלכה)". **הלכה והכלה** (עמ' 3–8). אתר בית הלל.
- בית הלל (2018). "הקהילה ואנשים בעלי נטייה חד מינית". בתוך: עמית קולא (עורך), **ובית הלל אומרים** (עמ' 101–118). ראשון לציון: בית הלל ומשכל.
- בליי, יואב (2008). "א-אינטגרציה כמנגנון התמודדות בקונפליקט בין דת והומוסקסואליות". עבודת מוסמך. החוג לפסיכולוגיה, אוניברסיטת תל אביב.
- בן אשר, סמדר (2020). **כוכב: נשים בדואיות פורצות דרך**. תל אביב: מופ"ת.
- בן נאה, ירון (2016). "יהדות ויהודים על להט"ב ומולם: יחסן של ההלכה והקהילות היהודיות להומוסקסואליות, לסביות וטרנס – סקירה היסטורית". בתוך: עינב מורגנשטרן, יניב לושינסקי, ואלון הראל (עורכים), **זכויות הקהילה הגאה בישראל: משפט, נטייה מינית וזהות מגדרית** (עמ' 117–158). שריגים: נבו.

- בן שיעיה, שמעון (תש"ף-2020). "אתגר הלהט"ב – היבטים הלכתיים, ערכיים וטיפוליים". **אמונת אפיק** 126: 126–137.
- ברלין, ישעיהו (1971). "שני מושגים של חירות". בתוך: הנ"ל, **ארבע מסות על חירות**. תל אביב: רשפים.
- ברנדס, יהודה (2013). **יהדות וזכויות אדם: בין צלם אלוהים לגוי קדוש**. ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה.
- ברנדס, יהודה (2016). "האנשים החשו"בים שבינינו: צלם אלוהים של חירש, שוטה ובעל מוגבלות". בתוך: בני לאו (עורך), **"ואין הדעות שוות": על מעמדו של אדם עם מוגבלות שכלית והתפתחותית בעולמה של מסורת ישראל** (עמ' 32–56). ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה.
- ג'וסלסון, רותאלן (2015). **כיצד לראיין למחקר איכותני: גישה התייחסותית** (תרגום ופתח דבר: עמיה ליבלך). תל אביב: מופ"ת.
- גיליגן, קרול (1995 [1982]). **בקול שונה: התיאוריה הפסיכולוגית והתפתחות האשה** (תרגום: נעמי בן-חיים). תל אביב: ספריית פועלים.
- גל גץ, פוריה (2011). **הדת"שים: מסע אל עולמם של דתיים לשעבר**. תל אביב: עם עובד.
- גל, מור (2020). "טנטרה ושמאניזם-מיני בישראל: מבט אתנוגרפי". עבודת מוסמך. אוניברסיטת חיפה.
- גרוס, אייל (2016). "הפוליטיקה של זכויות להט"ב: בין (הומו) נורמטיביות ו(הומו) לאומיות לפוליטיקה קווירית". בתוך: אייל גרוס, עמליה זיו, ורז יוסף (עורכים), **סקס אחר** (עמ' 183–248). תל אביב: רסלינג. במקור הופיע בתוך: **מעשי משפט 5** (2013): 101–141.
- גרוס, אייל, עמליה זיו, ורז יוסף (2016). "אם יש סקס אחר הביאווה לכאן ונדעהו": לימודים להט"בים וקוויריים בישראל". בתוך: הנ"ל (עורכים), **סקס אחר** (עמ' 11–50). תל אביב: רסלינג.
- גרינברג, סטיבן (2013 [2004]). **עם אלוהים ועם אנשים: הומוסקסואליות במסורת היהודית** (תרגום: זיו מלמן). תל אביב: הקיבוץ המאוחד.
- דרור, זאב [זאב שביידל] (תשס"ד-2003). "עוצו עצה: על ארגון "עצת נפש" לתמיכה בהומואים דתיים, מיסודו של הרב שלמה אבינר". **דעות** 17: 12–17.
- הסתדרות הפסיכולוגים בישראל (2011). נייר עמדה בנושא טיפולי המרה, אתר הסתדרות הפסיכולוגים.
- הראל, אלון (2001). "עלייתה ונפילתה של המהפכה המשפטית ההומוסקסואלית". **המשפט** ז: 195–216.
- הראל, אלון (2016). "חירות הומוסקסואליות וזכויות של מיעוטים מיניים". בתוך: עינב מורנגשטרן, ניב לושינסקי, ואלון הראל (עורכים), **זכויות הקהילה הגאה בישראל: משפט, נטייה מינית וזהות מגדרית** (עמ' 233–258). שריגים: נבו.
- הרמן, תמר, גלעד בארי, אלה היר, חנן כהן, יובל לבל, חנן מוזס, וקלמן נוימן (2014). **דתיים? לאומיים! המחנה הדתי-לאומי בישראל 2014**. ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה.
- זבולון, עטרה, ומשה זיידנר (2017). "זהות מינית הומוסקסואלית וזהות דתית: הקונפליקט והשפעותיו על בריאות נפשית". **עיונים בחינוך** 15–16: 380–392.

זיון, גילי (2020). "הילכו שתיהן יחדיו? בין ציונות דתית מודרנית לציונות דתית פוסט-מודרנית" (הרצאה). לצפייה: מכון ון ליר, "ערב דיון 'עם נורמלי בארצנו?' | הילכו שתיהן יחדיו? | ד"ר גילי זיון", 20 בינואר. יוטיוב.

זעירא, יותם, וברק מדינה (2016). "לא שווים לבד: נטייה מינית, זהות מגדרית והזכות לשוויון". בתוך: עינב מורגנשטרן, יניב לושינסקי, ואלון הראל (עורכים), **זכויות הקהילה הגאה בישראל: משפט, נטייה מינית וזהות מגדרית** (עמ' 159–194). שריגים: נבו.

זק, איל (2019). **בין היצר ליוצר: נרטיבים של הומואים דתיים**. תל אביב: רסלינג.

זק, איל, ועדיטל בן ארי (2018). "בין אשמה להשלמה בחוויית חייהם של הומואים דתיים הנשואים לאישה". **חברה ורווחה** לח (2): 368–341. ראו גם Zack, Eyal, and Adital Ben-Ari (2019). "Men are for Sex and Women are for Marriage": On the Duality in the Lives of Jewish Religious Gay Men Married to Women". *Journal of GLBT Family Studies* 15 (4): 395-413

דגור, יעקב (2012). **מעבר לחילון: מסורתיות וביקורת החילוניות בישראל**. ירושלים: ון ליר והקיבוץ המאוחד.

יונאי, יובל (1998). "הדין בדבר נטייה חד מינית: בין היסטוריה לסוציולוגיה". **משפט וממשל** ד: 531–586.

יונה, יוסי, ויהודה גודמן (עורכים) (2004). **מערבולת הזהויות: דיון ביקורתי בדתיות ובחילוניות בישראל**. ירושלים: ון ליר והקיבוץ המאוחד.

יוסף, יפעת (2013). "התמודדות דתית ובריאות נפשית בקרב הומואים יהודים דתיים בישראל". עבודת מוסמך. בית הספר לעבודה סוציאלית, אוניברסיטת תל אביב.

יוסף, רז (2007). "הפוליטיקה של הנורמלי: מין ואומה בקולנוע של איתן פוקס ועמוס גוטמן". **תיאוריה וביקורת** 30: 187–159. ראו גם בתוך: אייל גרוס, עמליה זיו, ורז יוסף (עורכים) (2016). **סקס אחר** (עמ' 93–126). תל אביב: רסלינג.

ירון, צבי (תשל"ד-1974). **משנתו של הרב קוק**. ירושלים: ההסתדרות הציונית העולמית.

לאו, בני (2014). **נישואין בשפת סימנים (שר"ת 2)**. ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה.

לאו, בני (2015). **מוגבלות בבית הכנסת: ברכת כוהנים בכיסא גלגלים (שר"ת 5)**. ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה.

לאו, בני (עורך) (2016). **"ואין הדעות שוות": על מעמדו של אדם עם מוגבלות שכלית והתפתחותית בעולמה של מסורת ישראל**. ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה.

לוביץ, רונן (תשנ"ו-1996). "עמדת היהדות בשאלת היחסים בין בני מין אחד, וקווים מנחים ליישומה בחינוך". **מים מדליו**: 251–233. זמין לצפייה באתר תנועת תורה ועבודה.

לוביץ, רונן (תשס"א-2001). "סלידה, סובלנות או מתירנות: יחס היהדות להומוסקסואליות". **דעות** 11: 15–9.

לוביץ, רונן (תשע"א-2010). "לחתור כדי לא לטבוע: היחס להומוסקסואליים דתיים – האתגרים שלפנינו". **דעות** 50. מקוון.

לוביץ, רונן (תשע"ו-2016). "אורתודוקסיה ליברלית: בין החרד"ל לקונסרבטיבים", דעות 75. מקוון. לוז, דבורה, שרה אבני, ועדנה שבתאי (2000). אמא, יש לי משהו לספר לך: הורים וילדיהם על היציאה מהארון. תל אביב: שופרא.

ליס, רועי (2015). "ממודל האבל למודל רמות מודעות הורית – סיוע להורים בתהליך התמודדותם עם נטייתם המינית הגאה של ילדיהם". פסיכואקטואליה 2015: 39–46.

מוריוסף, איתי (תשפ"ב-2022). "הומוסקסואליות וציונות דתית: ניתוח הקונפליקט הפנימי בין העמדה הדתית השמרנית לעמדה הדתית הליברלית". ציונות דתית 8: 241–274.

מזרחי, אבישי (תש"ף-2020). "בין הכחשת הומוסקסואליות להכרה בה: ניתוח פסיקות רבניות בציונות הדתית". עבודת מוסמך. התוכנית ללימודי מגדר, אוניברסיטת בר אילן. זמין לצפייה באתר כמוך.

מזרחי, ניסים (2011). "מעבר לגן ולג'ונגל – על גבולותיו החברתיים של שיח זכויות-האדם בישראל". מעשי משפט ד: 51–74.

מזרחי, ניסים (2017). "הסוציולוגיה הישראלית לאן? מסוציולוגיה של חשד לסוציולוגיה של משמעות". מגמות נא: 68–114.

מייק, חן (2009). פחד, אהבה: הומוסקסואלים, לסביות והוריהם מספרים על גילוי הנטייה המינית ותהליך ההתמודדות עמה. תל אביב: מפגשים.

מילר, מרדכי (תשפ"א-2021). "כבר לא מבדילים בין עם ישראל לגוים": מלחמתו של הרב צביא ישראל טאו בהשפעות זרות". ראשית ה: 80–112.

נבון, חיים (2018). "הלכה ומוסר". שיעורים במחשבת ישראל בספר בראשית, שיעור 23. אתר תורת הר עציון. (אוחזר בפברואר 2023).

נוימן, קלמן (2015). "שער שלישי: הציונות הדתית והמדינה". בתוך: ידידיה שטרן, בנימין בראון, קלמן נוימן, גדעון כ"ץ, וניר קידר, כשיהדות פוגשת מדינה (עמ' 269–419). ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה.

נורדהיימר-נור, עופר (2016). "מין ומיניות גאה: סקירה היסטורית". בתוך: עינב מורגנשטרן, יניב לושינסקי, ואלון הראל (עורכים), זכויות הקהילה הגאה בישראל: משפט, נטייה מינית וזהות מגדרית (עמ' 23–44). שריגים: נבו.

ניולד, רון (2004). "הלכה ומעשה: הומואים-דתיים בישראל בראי תיאוריית הפרקטיקה". עבודת מוסמך. החוג לסוציולוגיה ואנתרופולוגיה, אוניברסיטת תל אביב.

סוידלר, אן (2003 [1986]). "תרבות בפעולה: סמלים ואסטרטגיות". בתוך: תמר ליבס ומירי טלמון (עורכות), תקשורת כתרבות: טלוויזיה כסביבה של תרבות היום יום, א (עמ' 53–78). תל אביב: האוניברסיטה הפתוחה.

סוטיאגין, יעל (2016). "הקשר בין סוג הזהות המשותפת לתחרות על קורבנות, תחושת חוללות ונכונות לפיוס, בקשר אם ילד לאחר קונפליקט על רקע יציאה מהארון". עבודת מוסמך. החוג לפסיכולוגיה חברתית, אוניברסיטת תל אביב.

סליגמן, אדם ב' (2007). "מבוא: סובלנות, מסורת ומודרניות". בתוך: שלמה פישר ואדם ב' סליגמן (עורכים), [ע]ן[ל] הסובלנות: מסורות דתיות ואתגר הפלורליזם (עמ' 15–25). תל אביב: מכון ון ליר והקיבוץ המאוחד.

עיר-שי, רונית (תשע"ט-2019). "אתגר ההומוסקסואליות הגברית: תאולוגיה, מוסר והלכה". ראשית עיונים ביהדות 3: 47–72.

פוקו, מישל (1996 [1976]). תולדות המיניות I: הרצון לדעת. תל אביב: הקיבוץ המאוחד.

פטריק, נטע, ויגאל אברהמי (2016). "אם זה לא שבור, אל תתקן את זה: טיפולי המרה – ניתוח מהזווית המשפטית". בתוך: עינב מורגנשטרן, יניב לושינסקי, ואלון הראל (עורכים), זכויות הקהילה הגאה בישראל: משפט, נטייה מינית וזהות מגדרית (עמ' 679–723). שריגים: נבו.

פיקאר, אריאל (תשע"ב-2012). הלכה בעולם חדש: שיח רבני בחברה מודרנית. מכון שלום הרטמן. פישר, שלמה (2012). "ריבוי מודרניות וחזונו הסוציולוגי של שמואל נח אייזנשטדט". סוציולוגיה ישראלית יד (1): 185–193.

פישר, שלמה (2015). "ארגון היחסים של אליטות ליברליות לעומת זה של המזרחיים מהמעמד הבינוני והנמוך". הרצאה במסגרת הכנס "ישראל לאן – מה יחליף את הליברליזם הישראלי?". אוניברסיטת תל אביב, 1–2 בנובמבר. לצפייה: שחרית (thinkshaharit), "ד"ר שלמה פישר: ארגון היחסים של אליטות ליברליות לעומת זה של המזרחיים מהמעמד הבינוני והנמוך". 17 בנובמבר. יוטיוב.

פנסטר, טובי, ואיתי מנור (2010). "אזרחות עירונית הומו-לסבית במרחב התל אביבי והירושלמי". סוציולוגיה ישראלית יב (1): 7–28.

פרדס, אלינער, שירלי קובלסקי, ואילה כץ (2011). "ההורים כבסיס בטוח למתבגר בתהליך היציאה מהארון' בראי תאוריית ההתקשרות". מפגש 33: 17–38.

קמיר, אורית (2004). שאלה של כבוד. ירושלים: כרמל.

קוסמן, אדמיאל, וענת שרבט (2019). "שתי נשים שהיו מסלדות זו את זו" – עיון במקורות התלמודיים והרבניים העוסקים ביחסי מין בין נשים כמצע לבחינה מחדש של הגישות השונות בהלכה ליחסי מין חד-מיניים". בתוך: אביגדור שנאן, וישראל יובל (עורכים) (2019). דברי חכמים וחידותם: פרשנות התנך בספרות חזל וימי הביניים – ספר יובל לכבוד חננאל מאק (עמ' 333–354). ירושלים: כרמל.

קורן, עידית (2003). ארון בתוך ארון: סיפוריהם של ההומוסקסואלים ולסביות דתיים. תל אביב: משכל.

קמה, עמית (2003). העיתון והארון: דפוסי תקשורת של הומואים. תל אביב: הקיבוץ המאוחד.

קנריק, רבקה (2011). "הומו דתי: זהות ומציאות חיים בישראל". עבודת מוסמך. התוכנית ללימודי תרבות, האוניברסיטה העברית ירושלים.

רוס, תמר (2007). ארמון התורה ממעל לה: על אורתודוקסיה ופמיניזם (תרגום: רותי בר-אילן). תל אביב: עם עובד ועלמא.

שבידל, זאב (תשס"ו-2006). "אח(ר)ים בקרבנו: על מקומם של דתיים הומוסביים בחברה הדתית". אקדמות יז: 85–114.

- שבידל, זאב (2011). "מתלבטים עם בחירה: דילמות ודרכי התמודדות של בני נוער הומוסקסואלים בציבור הציוני-דתי בישראל". **מפגש לעבודה חינוכית-סוציאלית** 33: 123–136.
- שגיא, אבי (1995). "הדת היהודית: סובלנות ואפשרות הפלורליזם". **עיון מד**: 175–200.
- שגיא, אבי, ודב שוורץ (תשס"ג-2003). "המפעל הציוני הדתי לנוכח עולם מודרני: מסת מבוא". בתוך: אבי שגיא, ודב שוורץ עורכים), **מאה שנות ציונות דתית: אישים ושיטות** (עמ' 9–40). רמת גן: אוניברסיטת בר אילן.
- שדה, כנרת (2020). **מתוכי האזרחות: על סובלנות, ליברליזם וחינוך לחיים משותפים במציאות חרדית משתנה**. עבודת דוקטור. החוג לסוציולוגיה ואנתרופולוגיה, אוניברסיטת תל אביב.
- שוורץ, אביהוד (2022). "הגורם המוסמך להגדרת פיקוח נפש" (שיעור מספר 16). **הלכות פיקוח נפש**. אתר תורת הר עציון. (אוחזר במרץ 2023).
- שוורץ, דב (2009). "הציונות הדתית ורעיון האדם החדש". **ישראל** 16: 143–163.
- שורק, יואב (2018). "פגיעתה הרעה של הלגיטימציה". **השילוח** 11: 125–146.
- שטרן, ידידיה (2015). "הישראלים והמדינה היהודית". בתוך: ידידיה שטרן, בנימין בראון, קלמן נוימן, גדעון כ"ץ, וניר קידר, **כשיהדות פוגשת מדינה** (עמ' 16–76). ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה.
- שילה, גיא (2007). **החיים בוורוד: בני נוער וצעירים הומואים, לסביות, ביסקסואלים וטרנסג'נדרים**. תל אביב: רסלינג.
- שילה, מרגלית (תשס"ו-2007). "המהפכה הדתית הנשית: המקרה של "קולך". בתוך: לילך רוזנברג-פרידמן (עורכת), **מאמונה למעשה: שבעים שנה לתנועת אמונה** (עמ' 177–184). ירושלים: אמונה.
- שלג, יאיר (2000). **הדתיים החדשים**. ירושלים: כתר.
- שמיר, רונן, מיכל שטראי, ונלי אליאס (1997). "שליחות, פמיניזם ופרופסיונליזם: טוענות רבניות בקהילה הדתית-אורתודוקסית". **מגמות** 3: 313–348.
- שנהב, יהודה (2008). "הזמנה למתווה פוסט-חילוני לחקר החברה בישראל". **סוציולוגיה ישראלית** 1: 161–188.
- שפרבר, דניאל (תשס"ג-2003). "שיתוק וגמישות בהלכה בת-זמננו". **דעות** 15: 19–23.
- שרלו, יובל (תשס"ג-2003). **רש"ת היחיד: תשובות שניתנו באינטרנט בענייני צניעות, זוגיות ומשפחה**. [תל אביב]: ישיבת ההסדר אורות שאול.
- שרלו, יובל (2019). "מרחב הזהויות: האישית, הדתית והקהילתית בעולמו של ההומוסקסואל הדתי". הרצאה במסגרת יום העיון "הכלה" למעשה: היבטים אישיים ומשפחתיים בטיפול בלהט"בים דתיים'. האוניברסיטה העברית, 5 בספטמבר. לצפייה: בטיפולנט קהילה מקצועית, "הרב יובל שרלו – להט"ב בחברה הדתית". יוטיוב.
- שרקי, אורי (תשע"ח-2018). "להט"ב היות האדם לבדו". **שיעוריו וכתביו של הרב אורי עמוס שרקי**. מקוון.

- Abu-Rabia-Queder, Sarab (2007). "Coping with Forbidden Love and Loveless Marriage Educated Bedouin Women from The Negev." *Ethnography* 8 (3): 297-323.
- Allen, Samuel H., and Laura A. Golojuch (2019). "'She Still Doesn't Want Me to Tell My Next-Door Neighbor': The Familial Experiences of Modern Orthodox Jewish Gay Men." *Journal of GLBT Family Studies* 15: 373-394.
- Ariel, Yaakov (2007). "Gay, Orthodox, and Trembling: The Rise of Jewish Orthodox Gay Consciousness', 1970s-2000s." *Journal of Homosexuality* 52: 3-4, 91-109.
- Avishai, Orit (2020). "Religious Queer People Beyond Identity Conflict: Lessons from Orthodox LGBT Jews in Israel." *Journal for the Scientific Study of Religion* 59(2): 360–378.
- Bailey, J. Michael, Paul L. Vasey, Lisa M. Diamond, S. Marc Breedlove, Eric Vilain, and Marc Epprecht. 2016. "Sexual Orientation, Controversy, and Science." *Psychological Science in the Public Interest* 17(2): 45–101.
- Bebes, Asaf, Valeria Samarova, Guy Shilo, and Gary M. Diamond (2015). "Parental Acceptance, Parental Psychological Control and Psychological Symptoms Among Sexual Minority Adolescents." *Journal of Child and Family Studies* 24 (4): 882–90.
- Belsky, Yael, and Gary M. Diamond (2015). "Causal Attributions and Parents' Acceptance of Their Homosexual Sons." *Journal of Homosexuality* 62: 1419-1431.
- Drescher, Jack (1998). "I'm Your Handyman." *Journal of Homosexuality* 36 (1): 19-42.
- Elizur, Yoel, and Michael Ziv (2001). "Family Support and Acceptance, Gay Male Identity Formation, and Psychological Adjustment: A Path Model." *Family Process* 40 (2): 125–144.
- Field, Jessica (2001). "Normal Queers: Straight Parents Respond to Their Children's 'Coming Out'". *Symbolic Interaction* 24 (2): 165–187.
- Freedman, Linda (2008). "Accepting the Unacceptable: Religious Parents and Adult Gay and Lesbian Children." *Families in Society* 89 (2): 237-244.
- Gilligan, Carol (1982). *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Glaser, Barney G., and Anselm L. Strauss (1967). *The Discovery of Grounded Theory: Strategies for Qualitative Research*. Chicago, IL: Aldine Publishing.

- Goffman, Erving (1963). *Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity*. Middlesex, UK: Penguin.
- Greenberg, Steven (2004). *Wrestling with God and Men: Homosexuality in the Jewish Tradition*. Madison, WI: University of Wisconsin Press.
- Haldeman, Douglas C. (2021). "Introduction: A History of Conversion Therapy, From Accepted Practice to Condemnation". In: Douglas C. Haldeman (ed.), *The Case against Conversion "Therapy": Evidence, Ethics, and Alternatives* (pp. 3-16). Washington, DC: American Psychological Association.
- Israel-Cohen, Yael (2012). "Jewish Modern Orthodox Women, Active Resistance and Synagogue Ritual." *Contemporary Jewry* 32 (1): 3–25.
- Itzhaky, Haya, and Karni Kissil (2015). "'It's a Horrible Sin. If They Find Out, I Will Not be Able to Stay': Orthodox Jewish Gay Men's Experiences Living in Secrecy." *Journal of Homosexuality* 62 (5): 621-643.
- Kabakov, Miryam (2014). "The Parents are our Future: Orthodox Communities' Openness to their LGBT Members". *Journal of Jewish Communal Service* 89 (1): 61–67.
- Kandiyoti, Deniz (1988). "Bargaining with Patriarchy." *Gender and Society* 2 (3): 297-290.
- Kübler-Ross, Elisabeth (1969). *On Death and Dying*. New York: Macmillan.
- Lahad, Kinneret, and Avi Shoshana (2015). "Singlehood in Treatment: Interrogating the Discursive Alliance between Postfeminism and Therapeutic Culture." *European Journal of Women's Studies* 22 (3): 334–349.
- Lamont, Michèle (2000). *The Dignity of Working Men*. New York and Cambridge, MA: Russell Sage and Harvard University Press.
- Lamont, Michèle, and Nissim Mizrahi (2012). "Ordinary People Doing Extraordinary Things: Responses to Stigmatization in Comparative Perspective." *Ethnic and Racial Studies* 35 (3): 365-381.
- Lamont, Michèle and Virág Molnár (2002). "The Study of Boundaries in the Social Sciences." *Annual Review of Sociology* 28: 167-195.
- LaSala, Michael, D. (2000). "Lesbians, Gay Men, and Their Parents: Family Therapy for the Coming-Out Crisis." *Family Process* 39 (1): 67–81.

- Mahmood, Saba (2005). *Politics of Piety*. Princeton University Press. Ch. 1.
- May, Vanessa (2008). "On Being a 'Good' Mother: The Moral Presentation of Self in Written Life Stories". *Sociology* 42 (3): 470-486.
- Mizrachi, Nissim (2014). "Translating Disability in a Muslim Community: A Case of Modular Translation." *Culture, Medicine and Psychiatry* 38 (1): 133–159.
- Mizrachi, Nissim (2022). "Transcending the Liberal Grammar of Critical Sociology: The Theoretical Turn in Israeli Sociology." *The American Sociologist* 53: 492-511.
- Mizrachi, Nissim, and Hanna Hertzog (2012). "Participatory Destigmatization Strategies Among Palestinian Citizens, Ethiopian Jews and Mizrahi Jews in Israel." *Ethnic and Racial Studies* 35 (3): 418-435.
- Nielson, Elijah (2017). "When a Child Comes Out in the Latter-Days: An Exploratory Case Study of Mormon Parents." *Mental Health, Religion & Culture* 20 (3): 260–76.
- Rodriguez, Eric, and Suzanne C. Ouellette (2000). "Gay and Lesbian Christians: Homosexual and Religious Identity Integration in the Members and Participants of a Gay-Positive Church." *Journal for the Scientific Study of Religion* 39 (3): 333-347.
- Sadeh, Kineret (2022). "The Border Within: Examining the Role of Group Boundaries in Mixed-Observance Families in Israel." *The American Sociologist* 53: 580–603.
- Sewell, William H. (1992). "A Theory of Structure: Duality, Agency, and Transformation." *American Journal of Sociology* 98 (1): 1–29.
- Shilo, Guy, Ifat Yossef, and Riki Savaya (2016). "Religious Coping Strategies and Mental Health Among Religious Jewish Gay and Bisexual Men." *Archives of Sexual Behavior* 45 (6): 1551-1561.
- Shokeid, Moshe (2003). *A Gay Synagogue in New York*. Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press.
- Spector-Bitan, Graciela (2018). "Portrayals of the Internal God among Ashkenazi Jewish Orthodox Lesbians in Israel." *Journal of Lesbian Studies* 23 (1): 36-51.
- Swidler, Ann (1986). "Culture in Action: Symbols and Strategies". *American Sociological Review* 51: 273-286.

- Tabory, Ephraim, and Shlomit Hazan-Stern (2013). "Bonds of Silence: Parents and Children Cope with Dissonant Levels of Religiosity." *Contemporary Jewry* 33: 171-192.
- Taylor, Charles (1994). "The Politics of Recognition." In: Amy Gutman (ed.), *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition* (pp. 25-73). Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Taylor, Charles (1999). "Conditions of an Unforced Consensus on Human Rights." In: Joanne R. Bauer, and Daniel A. Bell (eds.), *The East Asian Challenge for Human Rights* (pp. 124-144). Cambridge: Cambridge University Press.
- Yoshino, Kenji (2002). "Covering." *The Yale Law Journal Company* 111 (4): 769-969.
- Yoshino, Kenji (2006). *Covering: The Hidden Assault on Our Civil Rights*. New York: Random House.

סרטי קולנוע וטלוויזיה

- אלבום, חיים (2007). **ואהבת**, בית הספר לקולנוע מעלה.
- אלכסנדר, אילאיל (2004). **את שאהבה נפשי**.
- הימן, תומר, וברק הימן (2016). **מי יאהב אותי עכשיו**. הפקה: סרטי האחים הימן.
- ורדי, מרדכי (2020). **חתונה הפוכה**, פסטיבל דוקאביב 2020. זמין לצפייה בערוץ הוט8.
- לנזמן, צבי (2021). **הטיפול**. זמין לצפייה ביוטיוב: ערוץ כאן 11, "הטיפול – זוכה פרס חבר השופטים בפסטיבל דוקאביב 2021 | כאן דוקו".
- Dubowski, Sandi Simcha (2001). *Trembling Before G-d*.

עיתונות, ראיונות ושיחות

- (כל הכתבות, אלא אם מצוין אחרת, מתוך אתרי העיתונים)
- אבינר, שלמה (11.4.2016). "הרב שלמה אבינר: 'ארגון רבני בית הלל מייצג את עצמו, לא את ההלכה היהודית'. **סרוגים, ש"ת**.
- אבינר, שלמה (15.4.2018). "נטיות הפוכות? כל שנה, אלפי אנשים מתרפאים מזה". **סרוגים**.
- אהרון, איתן (22.4.2010). "הומואים דתיים לרב רוזן: אנחנו בני אדם לא תועבה". **סרוגים**.
- אלבום, דב (23.12.1996). "ועכשיו: מתקנים 'הומוסקסואלים', **ידיעות אחרונות**.
- אלבז, רות, וענבר וייס, (30.3.2022). "רועי שרון הוא אשכנזי מסורתי. מסמס בשבת והלך עם כיפה שקופה". **עגלה ריקה** (פודקאסט הארץ).
- אלדובי, תומר (18.12.2021). "קב"ה ברא גם הומואים בצלם, כפירה לחשוב אחרת', **מאקו, גאווה**.

- אלמקייס, ישי (19.12.2021). "הרבנית מלכה פיטרקובסקי על המגזר החרד"לי: 'הרמתי ידיים – אנחנו שני ציבורים שונים". **כיפה**.
- אפרתי, ברוך (6.8.2017). "מותר להיות הומוסקסואל? הרב ריסקין מעוות את ההלכה". **מקור ראשון**.
- אפרתי, עידו (14.2.2022). "משרד הבריאות אוסר על טיפולי המרה: 'נטייה מינית אינה בעיה שדורשת טיפול". **הארץ**.
- בית הלל (14.4.2016א). "יחס הקהילה הדתית לחד-מיניים". לצפייה: בית הלל, "רב שיח בהנחיית הרב יהודה גלעד: כנס רבני בית הלל "הלכה והכלה – יחס הקהילה הדתית לחד-מיניים". יוטיוב.
- בית הלל (14.4.2016ב). "כנס הלכה והכלה". אתר בית הלל, סרטונים.
- בן אור, ידידיה (21.2.2013). "רבני בית הלל: מותר להזמין חילוני לליל שבת", **ערוץ 7**.
- בנדט, שבת (12.9.2013). "הרב בני לאו: להקשיב לאמירות שאיסור על משכב זכר מיועד לאנשים עם חופש בחירה". **חדשות וואלה, יהדות**.
- גוטמן, טל (10.8.2009). "מסמך העקרונות של ארגון הו"ד". **זמן נתניה**. אתר nrg.
- גולדקלנג, אורלי (20.5.2016). "מה קורה למשפחה דתית שבנה נדבק ב-HIV?". **מקור ראשון**.
- גייניש (@The Gaynish) (21.7.2022), "חדי העין אולי הבחינו בעובדה". טוויטר.
- גרינווד, חנן (29.5.2014). "הרב אבינר: ספר ילדים שמציג אימהות לסביות? איולת לחשוף ילדים לשקף מציאות של איסור תורה". **כיפה**.
- דוד, שמואל ("א אדר תשע"ד-2014). "היחס לקהילה הלהט"בית". **בית הלל**.
- האלון, אמיר, ענבר טויזר, אדיר ינקו, יובל קרני, שחר חי, ומורן אזולאי (13.7.2019). "שר החינוך הרב רפי פרץ על טיפולי המרה: 'זה אפשרי וגם עשיתי זאת". **ווינט**.
- הגר, אלון (15.11.1991). "מתפללים ואוהבים". **חדשות**. אתר הספרייה הלאומית.
- הופשטיין, אבנר, ועומר שרביט (9.6.2020). "טיפולי המרה לא נעלמו, הם רק עברו מיתוג מחדש". **זמן ישראל**.
- הר ברכה (רבנים) (9.9.2012). "האם מותר להזמין אורחים לשבת בידיעה כי ינסעו בשבת". **כיפה**, שאל את הרב.
- ווינט (3.9.2009). "אני הומו דתי נשוי". **ווינט, יהדות**.
- ווינט (13.12.2015). "עשרות להט"בים דתיים נחשפו ברשת: 'שלמים עם עצמנו". **ווינט**.
- וייס, אסף (18.7.2008). "עזרת גברים". **ידיעות אחרונות, מוסף 7 ימים**.
- וילק, שלמה (5.8.2016). "תומכים בשתיקה". **מקור ראשון, מוסף שבת**.
- ויסטוך, משה (30.11.2016). "הקיבוץ הדתי החליט: מאמצים את בניו ובנותיו מ'הקהילה הגאה". **כיפה**.
- ויסטוך, משה (26.1.2017). "סתירת פיות: צה"ל אוסר על הרב יגאל לוינשטיין לדבר עם חיילים". **כיפה**.
- ישראל היום (13.9.2013). "הדת צריכה להשתחרר מהפוליטיקה". **ישראל היום, ישראל השבוע**.
- כדורי, מאי (19.12.2018). "למרות האיסור: טיפולי ההמרה לבני נוער בישראל משגשים". **ווינט**.
- כהן, גלעד (13.9.2018). "הרב בני לאו להורים לילדים להט"בים: 'חייבים לקבל את הילדים". **כיפה**.

כיפה (20.2.2023). "הרב שרקי מתייחס ליציאה מהארון של בנו: 'מברך אותו שיביא ילדים עם אישה'".

כיפה.

כמוך (29.9.2010). "דבר הסמוי מן העין – בקרוב". כמוך.

כמוך (13.1.2011), "זמן התשובות: למה הקמתי את כמוך?". כמוך.

כמוך (5.12.2011). "צפו – הסיבה שרועי נעלם מ'סרוגים'". כמוך.

כמוך (7.12.2011). "שיח אישי חווייתי", **דבר הסמוי מן העין**. כמוך.

כמוך (19.12.2013). "נספח 1–13", **דבר הסמוי מן העין**. כמוך.

כמוך (30.12.2013). "בזכותם אנחנו כאן: הכירו את יאיר – מייסד הקבוצה הראשונה בהיסטוריה של

הומואים דתיים". כמוך.

כמוך (22.7.2015). "נספח 14–24", **דבר הסמוי מן העין**. כמוך.

כמוך (21.9.2015). "רשימת הרבנים שקיבלו את הקונטרס", **דבר הסמוי מן העין**. כמוך.

כמוך (18.5.2016). "תמימות דעים בקרב רבני הציונות הדתית: 'אסור להשתתף בחתונה חד-מינית'".

כמוך.

כמוך (19.7.2016). "סיכום מפגש תמוז תשע"ז: שני משתתפים שהגיעו בפעם הראשונה לכמוך מסכמים

את הקרנת 'מי יאהב אותי עכשיו' והדיון". כמוך.

כמוך (20.8.2019). "מה הפתרון להומו דתי שניסה להשתנות ולא הצליח? ארבעה רבנים משיבים".

כמוך.

לאו, בני (@הרב בני לאו) (10.10.2020). "לא טוב היות האדם לבדו: זוגיות ומשפחה לבני הקהילה

הלהט"בית". פייסבוק.

מאירסדורף, משה (27.10.2016). "חשיפה: סדנא להעצמת גבריות המיועדת להומואים". **כיפה**.

מלק-בודה, רחלי (25.1.2011). "נוער בארון הקודש". **ווינט**.

משאלי, יעל (6.12.2022). "את חטאיי אזכיר היום". פייסבוק.

משאלי, יעל (15.3.2023). "היה משעשע לראות ולשמוע את 'הטייסים'". פייסבוק.

משעלי, לינוי (13.7.2017). "משפחות הלהט"בים הדתיים יוצאות מהארון בפרויקט צילום ייחודי".

סרוגים.

נחש עזרא, גיא (11.10.2020). "הרב בני לאו מציג: המדריך למשפחה הלהט"בית". **סרוגים**.

נחשוני, קובי (15.7.2016). "רב בכיר נגד צה"ל והומואים: 'הסוטים נכנסו לצבא'". **ווינט**.

נחשוני, קובי, אטילה שומפלבי, ואלכסנדר לוקש (20.1.2020). "דתיים מחבקים את ילדיהם הלהט"ב:

גם הרבנים עוברים תהליך מדהים". **ווינט**.

סרוגים (11.4.2016). "בית הלל: 'אין בבעלי נטייה חד מינית שום פסול הלכתי'". **סרוגים**.

סרטי האחים היימן (10.8.2017). "אלה מעוז בסוף הקרנת הסרט במעלות תרשיחא". יוטיוב.

סרטי האחים היימן (14.4.2016). "אלה מעוז בסוף הקרנת הבכורה של מי יאהב אותי עכשיו". יוטיוב.

פולק, אורי (26.12.2012). "הרב ליכטנשטיין: מתנגד להומוסקסואליות לא יותר מהתנגדותי לחילול שבת". **כיפה**.

פיוטרקובסקי, שלמה (26.5.2022). "מה בין רבני הקו לקהילת הלהט"ב?". **מקור ראשון**.

פלאח סעב, שירין (25.7.2022). "להיות הומו ברשות הפלסטינית זה כמו גזר דין מוות". **הארץ**.

פלמן, ורד (20.1.2019). "מטפל בבעיות זהות מינית הורשע במעשים מגונים בשני מתלוננים". **כאן 11**.

פרידמן, חנה (9.10.2013). "מצוקת החד-מיניים מול איסור התורה, דורשת מענה מסדר גודל של מדרש תנאים – כך טוענת ד"ר חנה פרידמן בהתכתבות פנימית עם רבני בית הלל / בלעדי לכמוך".

כמוך.

קובן, רוני (19.12.2021). "מלכה פיוטרקובסקי – פרק 10", **פגישה עם רוני קובן עונה 5**, כאן 11. יוטיוב.

קליין, צביקה (14.11.2014). "לכל אדם מגיע להיכנס לבית הכנסת, גם לנכים". **מקור ראשון**.

קליין, צביקה (5.8.2017). "צער רב: המלחמה של הרב ריסקין על הצדק". **מקור ראשון**.

רווח, אורי (21.8.2008). "מצעד האהבה" (סרט ודיון). **הבית היהודי**, ערוץ 11. זמין לצפייה ביוטיוב:

bkr12008, "מצעד האהבה" – סרט ודיון על ארגון עצת נפש חלק 1/2, "מצעד האהבה" – סרט

ודיון על ארגון עצת נפש חלק 2/2, 20.8.2008.

רוזן, ישראל (24.4.2010). "מעשה סדום". **שבת בשבתו** 1320: 12.

רוזן, ישראל (19.6.2013). "הרב ישראל רוזן קורא להחרים הומואים מוצהרים: במאמר שיתפרסם בסוף

השבוע הקרוב בעלון 'שבת בשבתו' קורא הרב ישראל רוזן 'לדחייה בשתי ידים ולהוצאה אל

מחוץ לגדר הדתית והחברתית את אלו המתגאים במומם". **כיפה**.

רנד, אבנר (21.4.2016). "להט"בים דתיים צאו מהארון – מוכנים לקבל אותנו". **מקור ראשון**.

רשת (25.4.2008). תכנית הבוקר ערוץ 2. זמין לצפייה ביוטיוב: bkr12008, "הומואים לסביות דתיים

בערוץ 2".

שבח, יעל (25.2.2023). "למה בחרתי לכתוב ליאיר שרקי 'אני אוהבת אותך'". **מקור ראשון**.

שחור, סיגלית (26.4.1996). "אלוהים ברא אותי חוטא". **ידיעות אחרונות**.

שמחיוף, אלעד (3.1.2023). "להיות להט"ב דתי". **אחד ביום** (פודקאסט). N12.

שרון, רועי (24.11.2005). "הרב רוזן נגד יעל משאלי". **מעריב**.

שרלו, יובל ("א בטבת התשס"ה-2005). "הומוסקסואליות בחברה הדתית-המשך". **מורשת**.

שרקי יאיר (@יאיר שרקי) (15.2.2022). "את המילים האלה אני כותב ברעד". פייסבוק.

אתרי ארגונים

איגי: ארגון נוער גאה – [/https://igy.org.il](https://igy.org.il)

בת-קול: ארגון לסביות דתיות – [/https://www.bat-kol.org](https://www.bat-kol.org)

הו"ד בפייסבוק – [/https://www.facebook.com/ort.gays](https://www.facebook.com/ort.gays)

וידויים של להט"בים דתיות ודתיים –

https://www.facebook.com/ReligiousLGBTQconfessions/?locale=he_IL

חברותא: הומואים דתיים – [/https://havruta.org.il](https://havruta.org.il)

כמוך: הומואים דתיים אורתודוקסים – <https://www.kamoha.org.il/>

[/https://www.facebook.com/kamoha.org.il](https://www.facebook.com/kamoha.org.il)

מישני: המרכז למאבק בהמרה – www.stop-hamara.co.il

עמותת חוסן – [/https://the-hosen.org.il](https://the-hosen.org.il)

עצת נפש – [/https://www.atzat-nefesh.org](https://www.atzat-nefesh.org)

תהל"ה: תמיכה בהורים ובבני משפחה של להט"ב – www.tehila.org.il

Abstract

The current paper explores the strategies employed by mothers in Religious Zionism as a method of coping with the moral clash created by the need to embrace an LGBT (homo/lesbian) child, despite the strict religious ban, moral objugation and the strong norm demanding marriage and family life. I claim that when there is a normative void – due to strictness of religious law and lacking social norms of acceptance of LGBT persons – mothers in the Religious Zionist stream served as moral agents. In acting via force of maternal ethics and a desire to maintain the unity of the family, they also acted, sometimes despite of themselves, as agents of social change.

Until the early 2000s, “gayness” as a phenomenon was unheard of by Religious Zionism. Even those who identified as such usually kept it a secret and married members of the opposite sex to “save face”, or otherwise shed the religious lifestyle and veered away from their family. Two decades later, public life as a same-sex couple is still not considered normative, but as a phenomenon, religious LGBT persons and families has become not only recognized, it has become one of the most well-discussed issues in Religious Zionism. This level of visibility is anything but a given; for years, discourse among religious LGBT persons and between them and their families and rabbis has been handled under the radar in online spheres and in private conversations, whether in an attempt to “solve the problem” via conversion therapy, or in search of other options. Given the crucial role of the family unit in the religious sector and the stigma associate with non-heterosexuality, the presence or visibility of such persons would not have been achieved without the acceptance of their families. This paper therefor turns the spotlight to “allies and collaborators”, members of the so-called normative society, active agents who rose to the challenge thrust upon them and took action to increase the legitimacy of the phenomenon.

Building on Carol Gilligan’s claim that women develop a more agile system of morality than men, as characterized by preserving interpersonal relationships and finding creative solutions; and in light of studies that have shown that mothers of children who have disaffiliated themselves with their faith exhibited greater agility in the sense of *halacha* – religious law – so as not to “lose touch”, this study chose to focus solely on mothers. In order to examine how, despite the severe prohibition and the social perception of perversion, mothers were able to see their children as moral persons, 14 mothers who consider themselves “Religious Zionist mothers who accept their GLBT child” were interviewed between the years 2019–2022. The mothers participated in semi-structured in-depth interviews, revealing the challenges they faced and the coping strategies they employed.

Since their stories featured the family context as a main motif, they mothers also included references to the changing discourse – rabbinical and normative – around them, the study also maps out LGBT discourse based on intra-sectorial texts. Like many other issues, this discourse exists in the constant tension between the bifocal ethos of Religious Zionism – religious law and modern liberalism – and is inseparable from other disputes, primarily those surrounding liberal values, with the loudest opinions coming from liberals and the Nationalist Orthodox (*Chardal*).

Description reveal that alongside attitudes that view “Sexual inversion” as a perversion or a disease to be treated via conversion therapy, another approach has gradually risen, one that acknowledges the LGBT identity as unchangeable, and therefor recognizes the existence of “religious gays”. Nevertheless, despite recognizing the duress of religious LGBT persons, this approach does not offer a solution to those hoping to live as a couple; as relationships remain forbidden, mothers take on the role of moral agents.

An analysis of the interviews shows that even though nearly all of the mothers claimed to have experienced that “the sky is falling” moment, they took to the challenge using the “tool kit” at their disposal. They relied on maternal ethics and parental commitment and stood by their children with the goal of helping them cope. Some sought out conversion therapy, others searched for other forms of treatment that ended up being conversion therapy in disguise, others still sought mental help for their children or themselves as a way to alleviate their distress, and others tried to get rabbanic assistance. Eventually, in part because of their children’s distress, the majority adopted essentialism – seeing their child’s sexual orientation is a biological tendency. This helped them accept the situation as a given fact rather than a choice, alleviating some of the guilt. Nevertheless, even though from a liberalist standpoint a born identity is enough to establish a demand for equality, from a religious standpoint these mothers needed to employ moral boundary-work to justify the acceptance of same-sex relationships.

The analysis reveals that by adopting attitudes such as homonormativity and family values, physical and moral preservation (*pikuach nefesh*), and decreasing the severity of religious illegality by equating it to desecrating the Sabbath, these mothers were able to cleanse their children’s sexual orientation from the negative stigma and redefine it as an issue of religious law. Some were driven by the liberal side of their Religious-Zionist identity, while others sought out a legitimate moral figure – rabbi or *halachic* woman – to resolve and interpret these values for them. Either way, their moral work included a form of cultural appropriation – incorporate the new ideas into an existing cultural lexicon by attaching them to local values and terminology. Furthermore, due to the internal critique and blame of “reformism”, their choice of which rabbi to listen to was, in fact, a form of moral boundary-work; ultimately, they opted for the opinions of rabbis affiliated with the liberal end of the spectrum.

They share their newly-established moral code – acknowledging that this is not a moral matter but rather one of religious law – gradually, selectively, with close and distant family members and friends, driven by the same relationship ethics. Quite often, the diversity of the religious spectrum and the changing degree of family acceptance posed challenges. Once again we see the pragmatic principle of de-stigmatization on a personal rather than principle basis, i.e., a plea or desire to accept their child on the merit of love rather than on the basis of rights discourse. At the same time, the mothers formed a scale of acceptance, so that even tolerant acceptance – despite objecting to the idea itself – was embraced. By expanding this moral boundary, mothers were able to keep significant parts of the family within the confines of the family unit. By sharing this information, the mothers acted as agents of social change, “collaborators” from within normative society.

In cases where the same-sex relationship was to become an official union, most mothers objected to a religious ceremony “by the book” and preferred an alternative ceremony, contrary to their child’s wishes, expressing the gap between their complete acceptance in everyday matters and the alienation in matters pertaining to holiness. This gap expressed their adherence to the religious perspective, which views holy matrimony as a relationship between man and woman, and their lack of acceptance of the alternative sanctity provided by liberalism to the individual and their rights. In doing so, these mothers took the value of LGBT rights and gave it a modular translation to the bifocal ethos of Religious Zionism, which includes openness to modernity and liberalism on the one hand, and holiness and commitment to the *halacha* on the other – with all the conflict and contradictions this entails. This pattern of tolerance differs from pluralism in that it does not acknowledge the positive value of identities that go against religious law, but accepts them, in this case out of commitment to family values.

The trouble with conceptualizing the actions of these mothers through critical sociology, ingrained in “Liberal Grammar” which assumes that the individual strives to liberate themselves and shatter oppressive social constructs, evoked the need for new terminology, one that is more befitting of a non-liberal society and emphasizes the significance of the family and social institutions. Following liberal rabbis and the ideas of Kinneret Sade, the term “containment” (*hachala*) was proposed. The key principle of containment is expanding the moral boundaries and accepting behaviors that do not directly align with society’s traditional norms and values. Yet contrary to Sade’s terminology, which is based on epistemological modesty and not knowing all that takes place in one’s mind, containment in this instance is based on the assumption that even though sexual orientation cannot be changed, “It is not good for the man to be alone”. However, even in this case, an aspect of a suspension of judgment is included, especially about the specific sexual behavior, which is done modestly. The current paper elaborates and expands the discussion about Sade’s terminology. The actions of the mothers and the moral value they add to their ability

to contain the contradiction in the name of family values can be viewed as what Sade dubbed “the politics of containment” – an ethical project that promotes personal and institutional tolerance, stemming from an ethos of tolerance. Thus, this study contributes to understanding the processes that take place in Religious Zionism, comprehending how “collaborators” from “normative” society act as agents of social change, and conceptualizing change in traditional society.

Table of Contents

Introduction	1
A. Liberal values in traditional societies: theoretical and research context	6
Social agents of change.....	6
Religious LGBT persons	11
Liberal LGBTQ+ discourse	11
Homosexuality in traditional Judaism.....	14
Between Jewish and LGBT identity: Religious LGBT persons and their families	15
B. Method	22
The mothers	22
The public discourse about LGBT.....	24
Researcher in the research field	25
C. LGBT discourse in Religious Zionism	27
Religious Zionism: Between <i>halacha</i> and modernity	27
Between Nationalist Orthodox and liberal religious Jews.....	29
Changes in discourse about Gay and Lesbian	33
Four key attitudes towards homosexuality	38
Increasing visibility.....	42
D. Mothers as moral agents	46
The mothers and their children: Background	46
The challenges	48
Forming the moral code.....	51
I'm a good mother.....	51
“He was born that way”: perceiving the orientation as biological	53
“Coming with G-D”: The children’s struggle as a foundation of moral acceptance	62
“It is not good for the man to be alone”: Acceptance of a same-sex relationship	68
Putting theory into practice.....	77
Coming out as a family	78
The bris/wedding ceremony	82
On feminism and LGBT	87

E. Between discourse of equality and discourse of holiness – containment as the foundation of social change.....	89
Appendices	97
1. Interview outline	97
2. Background data.....	98
Bibliography.....	100
Research literature	100
Television and film	109
Periodicals, interviews and conversations	109
Organizations' websites	113

Tel Aviv University
The Gershon H. Gordon Faculty of Social Sciences
Department of Sociology and Anthropology

**Moral Agents in a Changing Reality:
Mothers of LGBT Children in Religious Zionism**

This paper was submitted as the thesis for the M.A. degree
by Keren Gliklich

This study was carried out under the supervision of
prof. Nissim Mizrachi

March 2023

Tel Aviv University
The Gershon H. Gordon Faculty of Social Sciences
Department of Sociology and Anthropology

**Moral Agents in a Changing Reality:
Mothers of LGBT Children in Religious Zionism**

This paper was submitted as the thesis for the M.A. degree

by Keren Gliklich

This study was carried out under the supervision of

prof. Nissim Mizrachi

March 2023