

## **DIVERSITETI FETAR NË TEORI DHE PRAKTIKË: QASJA E KLERIKËVE SHQIPTARË NDAJ RITUALEVE TË FAMILJES DHE JETËS**

**Cecilie Endresen<sup>1</sup>**

Siç ndodh me të gjitha fetë e mëdha, edhe Islami dhe Krishtërimi kanë kërkuar tradicionalisht, që çështje tokësore si jeta familjare, vdekja dhe ndryshimi i gjendjes civile të njihen prej komunitetit fetar dhe të aprovohen formalisht nëpërmjet ritualeve specifike. Në sistemin e milletit, aranzhimet shoqërore dhe ritualet e jetës ishin detyrimisht fetare dhe ndodhnin brenda një kornize islamike, që u mundësonte komuniteteve të krishtera një autonomi të gjerë në çështje të tilla. Në përputhje me këtë, përgjegjësia administrative dhe juridike e hierarkive fetare nënkuptonte, që çështje të tilla, nga lindja deri në vdekje, ishin lëme të komunitetit fetar.

Si pjesë të programit të tij modernizues për Shqipërinë, Mbreti Zog paraqiti një kod të ri civil, të bazuar mbi atë zviceran, për të zëvendësuar kodin islamik otoman. Meqë kodi i ri i privonte komunitetet fetare prej juridiksionit në çështjet e familjes, ai shkaktoi pakënaqësi mes udhëheqësve fetarë.<sup>2</sup> Si drejtues i shtetit, Zogu donte ta distancohte veten prej të gjitha komuniteteve fetare të vendit. Martesa e tij me një konteshë katolike hungareze kënaqi katolikët shqiptarë, nxiti mosaprovimin e myslimanëve për martesat e përziera<sup>3</sup> dhe u refuzua nga Vatikani, meqë Zogu nuk synonte t'i edukonte fëmijët e tij si katolikë.

Kodi civil u përpunua më tej prej komunistëve, pas Luftës së Dytë Botërore. Edhe gjatë periudhës post-komuniste, martesa civile mbeti e vetmja formë ligjore dhe shumica e varreve vazhdojnë të jenë akoma të përbashkëta. Me aq sa jam në dijeni, vetëm një pakicë shqiptarësh përfshijnë autoritetet fetare kur marrohen, por, ama, shumica e tyre marrin një imam apo prift për të kryer ritet e funeralit.

---

<sup>1</sup> Cecilie Endresen, PhD, është postdoktore në Universitetin e Oslos, Norvegji, historiane e fesë; ka shkruar "Is the Albanian's religion really 'Albanianism'? Religion and nation according to Muslim and Christian leaders in Albania" (Harrassowitz 2012); cecilie.endresen@ikos.uio.no

<sup>2</sup> Puto 2009, 474.

<sup>3</sup> Morozzo della Rocca 1994, 125–126.

Në qendër të këtij artikulli janë mendimet e klerit shqiptar mbi organizimin shoqëror të pluralizmit *de facto* fetar në realitet. Si i trajtojnë martesat e përziera, ideologjikisht dhe praktikisht? A kërkojnë dallimet fetare ndonjë lloj distancimi shoqëror të grupeve, në jetë dhe në vdekje? A mendojnë komunitetet fetare se arranzhimet laike kujdesen për interesat e tyre në mënyrë të kënaqshme?

Disa konsiderata teorike dhe metodologjike

Në nivelin lokal, pluralizmi shqiptar përfaqësohet prej Islamit Suni dhe Bektashi e Krishtërimit Ortodoks dhe Katolik.<sup>4</sup> Dy sondazhe/censuse të fundit<sup>5</sup> rifreskojnë pasqyrën numerike të përbërjes fetare të Shqipërisë në nivel kombëtar. Sondazhi i IPSOS, i kryer në bashkëpunim me projektin shkencor ndërkombëtar “Strategies of symbolic nation-building in West Balkan states” (Strategjitë e kombformimit simbolik në shtetet e Ballkanit Perëndimor), ofron statistikat epara të përkatësisë fetare në Shqipëri qysh prej Luftës së Dytë Botërore. Në këtë sondazh, për pyetjen e hapur të përkatësisë fetare, 5.7% u përgjigjën “katolikë”, 17.3% ortodoksë, dhe 70.1% myslimanë, duke përfshirë këtu edhe 7.7% bektashi.<sup>6</sup> Sipas regjistrimit të popullsisë të të njëjtit vit, në të cilin pyetja për përkatësinë fetare nuk ishte e hapur, katolikë ishin deklaruar 10.03%, myslimanë 56.70%, bektashinj 2.09% dhe ortodoksë 6.75%.<sup>7</sup>

Megjithatë, rezultatet e këtyre dy sondazheve nuk mund të krahasohen direkt me njëra-tjetrën. Në pyetjet e INSTAT-it rreth përkatësisë etnike dhe fetare,<sup>8</sup> 13.79% zgjedhën opsionin “preferoj të mos përgjigjem” dhe, në tërësi, një e katërta e të pyeturve ishin të pavendosur. Kurse në sondazhin e IPSOS, në ndryshim nga ai i INSTAT-it, këto dy pyetje u konsideruan si “sensitive” dhe nuk u ofruan si opsione.<sup>9</sup> Censusi i INSTAT-it ishte edhe kontraversiv dhe më pak se gjysma e popullatës pati besim, se ai do të ofronte një “pasqyrë korrekte të përbërjes etnike dhe fetare të vendit”.<sup>10</sup> Nëse marrim në konsideratë përqindjen më të lartë të përgjigjeve të qarta e që janë me afër me shifrat historike 70:20:10 (myslimanë:ortodoksë:katolikë), kemi arsye të besojmë, se të dhënat e IPSOS mbi përkatësinë fetare japin një pasqyrë më të saktë.

Shqiptarët, që i mbijetuan persekutimit komunist dhe janë angazhuar profesionalisht në ringjalljen e besimit fetar në këtë shoqëri post-ateiste, përbëjnë një grup të veçantë. Ky artikull është pjesë e një studimi të gjerë mbi atë, se si klerikët shqiptarë e konceptojnë raportin midis besimit dhe kombit.<sup>11</sup> Metoda, që unë ndoqa, ishte ajo e intervistimit të krerëve të besimeve fetare, të angazhuar profesionalisht për çështjet e kuptimit dhe interpretimit të fesë. Intervistat me 27 udhëheqësia shpirtërore

<sup>4</sup> Schmitt 2010, 9.

<sup>5</sup> IPSOS 2011 dhe INSTAT 2012.

<sup>6</sup> Shqipëria, pyetja 39 në IPSOS 2011

<sup>7</sup> INSTAT 2012, question 1.1.14, ‘Resident population by religious affiliation’

<sup>8</sup> INSTAT 2012, 1.1.13-1.1.14.

<sup>9</sup> INSTAT 2012, 33.

<sup>10</sup> Shqipëria, pyetja 70 në IPSOS 2011

<sup>11</sup> Endresen 2012.

muslimanë, ortodoksë dhe katolikë nga i gjithë vendi u zhvilluan kryesisht gjatë vitit 2005. Këto 27 intervista, së bashku me citimet nga shtypi, janë burimet kryesore, që kam përdorur për këtë artikull dhe gjenden të referuara në fund të tekstit.

Studimi im u kufizua tek katër komunitetet fetare, që përfaqësojnë pasardhësit formalë të institucioneve të para 1967-ës, d.m.th., tek ato komunitete, që për arsye praktike klasifikohen si “besimet fetare të Shqipërisë”: Bashkësia Islame e Shqipërisë – Komuniteti Musliman (ku përfshihen edhe komunitetet Sufi të vogla: tarikatat Rifai, Sa’adi, Halvetidhe Tixhani), Komuniteti Bektashian, Kisha Ortodokse Autoqefale e Shqipërisë dhe Kisha Katolike. Në këtë artikull kam përfshirë komunitetet të tjera fetare dhe besime të reja, të cilat kanë luajtur rolin e tyre në ringjalljen e jetës fetare.

Disiplina akademike mbi të cilën bazohet studimi im i kulturës shqiptare, Historia e Fesë<sup>12</sup>, nuk studiohet në asnjë universitet shqiptar. Për këtë arsye, unë do të filloj me një paraqitje të shkurtër të qasjeve teorike bazë, që kjo disiplinë ofron për studimin e fesë dhe shoqërisë, të cilat i konsideroj veçanërisht të përshtatshme për analizën e shoqërive komplekse fetare si ajo shqiptare.

Historia e Fesë është studimi shekullar dhe akademik i botëkuptimeve të njerëzve dhe e shprehjes së tyre. Duke pasur parasysh kompleksitetin e objektit të saj të studimit, Historia e Fesë mbështetet në teoritë e disiplinave të ndryshme dhe veçanërisht në ato të historisë, antropologjisë, sociologjisë, psikologjisë dhe filologjisë. Megjithatë, ajo nuk kufizohet tek asnjë nga këto disiplina dhe fokusi i saj është gjithmonë tek feja, të cilën e konsideron si një proces diskursiv të vazhdueshëm.<sup>13</sup> Në të njëjtën kohë, Historia e Fesë dallon nga disiplina e teologjisë. Në ndryshim nga teologët dhe njerëzit e tjerë të besimit, (të cilët në fakt në i studiojmë), historianët e fesë “insistojnë në diskutimin e dimensioneve të përkohshme, kontekstuale, situative, njerëzore dhe materiale” të fesë, e cila në mënyrë tipike e paraqet veten si “të përjetshme, transhedente, spirituale dhe hyjnore”.<sup>14</sup> Me fjalë të tjera, historianët e fesë i konsiderojnë fenomenet fetare si objektet, ritualet apo artefaktet e kulturës fetare, si të krijuara nga njeriu dhe diçka, që mund të analizohet me anë të teorieve dhe metodave akademike shekullare pa iu referuar “Zotit” apo ndonjë principi transhedent.

Kjo do të thotë, që historianët e fesë e shpërfillin dimensionin, të cilin vetë njerëzit e besimit e konsiderojnë si më të rëndësishmin dhe mbi të cilin bazohet vetë profesioni i informantëve të mi. Puna jonë si historianë të fesë është e ndryshme: ambicja jonë akademike është të ripërshkruajmë dhe të riprodhojmë idetë dhe praktikën e njerëzve të fesë me një gjuhë akademike, universale, duke përdorur metodat shekullare, pa e lejuar këndvështrimin tonë të ndërhyjë në analizë. Nëse analiza jonë është robuste apo jo, kjo është një çështje tjetër dhe duhet të gjykohet sipas standardeve akademike dhe jo atyre të feve.

---

<sup>12</sup> Në anglisht quhet “History of Religion”, por perdoren edhe “the Study of Religion” dhe “Comparative Religion”.

<sup>13</sup> Lincoln 2000, 41.

<sup>14</sup> Lincoln 2000, 118–119.

Një përkufizim i përdorur shpesh për fenë është ai i Melford Spiros: "një institucion që konsiston në ndërveprime të formuara kulturalisht, me qenie mbinjerëzore të postuluara kulturalisht".<sup>15</sup> Ky theksim i bazave kulturore të fesë përputhet me studimin e variacioneve lokale të feve botërore, si p.sh., sa ndryshe janë integruar në historinë, kulturën dhe shoqërinë shqiptare traditat islame dhe të krishtera. Më tej, përkufizimi i Spiros ka efektin e dëshiruar, që e shkëput totalisht projektin tim nga debatet me karakter esencialist apo normativ.

Ndjekësit e një feje, në këtë rast përfaqësuesit e saj formalë, klerikët, mund të kenë midis tyre divergjenca në mendime mbi atë, se çfarë është feja dhe si duhet të jetë ajo. Vetë nocioni i fesë (dhe jo-fesë) është në vetëvete "një konstrukt shoqëror dhe kulturor me kuptim shumë të ndryshueshëm",<sup>16</sup> i rikonstruktuar, mbajtur dhe shprehur në një kontekst post-komunist të globalizuar, dinamik dhe multi-fetar.

Për të ndriçuar aspektin shumëdimensional të nacionalizmit, si p.sh. mënyrën, se si ai shprehet tek fetë e ndryshme në Shqipëri, dhe për të dekonstruktuar konceptin kombit si homogjen dhe total,<sup>17</sup> unë i qasem nacionalizmit në formën, që e gjejmë tek diskursi klerik, si një rrugë e e veçantë "e të folurit, menduarit, veprimit dhe të imagjinimit të identitetit kolektiv dhe solidaritetit shoqëror".<sup>18</sup>

### **Martësat e përziera**

Në Shqipëri, martësat fetare janë thjesht të natyrës ceremoniale dhe të pavlefshme, nëse çifti nuk martohet edhe në gjendje civile. Komunitetet fetare kane ligjet e tyre kanonike, të cilat rregullojnë martësat. Burrat myslimanët mund të martohen me gra të krishtera, por një grua myslimane mund të martohet me një burrë të krishterë, vetëm nëse ky konvertohet në Islam. Nëse një jo-ortodoks dhe një ortodoks dëshirojnë të martohen në kishë, jo-ortodoksi duhet të konvertohet, pavarësisht nëse është burrë apo grua. Katolikët, që martohen me jo-katolikë kanë të drejtën e një martese në kishë, nëse çifti premtan, se fëmijët e tyre do të edukohen në besimin katolik.<sup>19</sup>

---

<sup>15</sup> Spiro 1966, 96. "Institucioni", në këtë kontekst, nuk nënkuptohet së pari si një organizatë, por ka një kuptim më abstrakt, si diçka që ekziston, është një formë e dhënë, e strukturuar apo e rregulluar. Ky përkufizim thekson gjithashtu se feja përfshin jo vetëm idetë dhe besimin në forca transhedente, por është gjithashtu një formë e organizimit shoqëror që ndërlihd besimet me faktorët shoqërorë, materialë dhe ekonomikë. Më tej, ai thekson raportin e dyanshëm midis burrit dhe forcave të postuluara jomateriale, pa e nënvlerësuar aspektin e tij institucional, që përfaqësohet ekzaktesisht prej informantëve të mi.

<sup>16</sup> Beckford 2003, 5.

<sup>17</sup> Clayer 2007, 14.

<sup>18</sup> Calhoun 1997, 5.

<sup>19</sup> Shih Bartl 2010 për një studim mbi familjet e përziera, traditat familjare dhe bisedat mes katolikëve shqiptarë.

Bektashinjtë nuk shfaqin asnjë kufizim për martesat e përziera, por ata, gjithashtu, nuk ofrojnë ceremoni martesore. Megjithatë, ata kryejnë një ceremoni, gjatë së cilës çifti vjen në Tekkë dhe një Baba vendos unazën në gisht, por kjo nuk llogaritet si *kurorëzim*. Në tërësi, drejtuesit fetarë janë pozitivë ndaj martesave të përziera. Ajo, që nuk theksohet fort është fakti, që është komuniteti ai, që, në masa të ndryshme, vendos kufizime.

Si shumë klerikë të tjerë, edhe myftiu i Shkodrës i përmend martesat mes myslimanëve dhe të krishterëve në kontekstin e tolerancës. Toleranca, shpjegon ai, “fillon me martesat mes anëtarëve të komuniteteve të ndryshme fetare”, duke u martuar me dikë që ka një fe tjetër.<sup>20</sup> Një nënë, që edukon fëmijët e tu dhe e cila është ndjekëse e një besimi tjetër, për shembull, është “kulmi i tolerancës”.<sup>21</sup>

Drejtori i “Drejtorisë së Thirrjes në Islam” në “Komunitetin Mysliman të Shqipërisë”, Dorian Demetja, nënvizon, se Islami i lejon martesat e përziera dhe fakti, që një burrë mysliman mund të marrë një grua të krishterë është, në këndvështrimin e tij, një shembull i tolerancës islame.<sup>22</sup> Arsyeja, përse një grua myslimane nuk mund të martohet me një të krishterë ka qenë, fillimisht, një masë parandaluese për të mbrojtur lirinë fetare të grave myslimane, shpjegon më tej ai, meqë një burrë jo-mysliman mund ta detyrojë gruan e tij të largohet nga Islami. Në këndvështrimin e Demetjes, mundësia e martesave të përziera për burrat myslimane tregon tolerancë, kurse fakti, që gratë myslimane nuk e kanë këtë të drejtë, nuk është çështje kufizimi, por çështje e lirisë fetare.

Myftiu i Gjirokastrës, Bashkim Çausi, pohon, se martesat e përziera paraqesin një minoritet të rëndësishëm në këtë zonë,<sup>23</sup> një prej shumë pohimeve, që për shkak të mungesës së të dhënave empirike, nuk mund ta verifikoj apo kundërshtoj. Për të nënvizuar se martesa të tilla janë joproblematike, Çausi menjëherë siguron, se “janë martuar, dhe asnjëri nuk u thotë “pse martohesh?””, madje, përkundrazi, u urojnë martesën”.<sup>24</sup> Ai shton më tutje, se në xhami janë kryer shumë martesa mes burrave myslimanë dhe grave të krishtera dhe disa çifte e kryejnë edhe në kishë ceremoninë martesore.<sup>25</sup> Nuk është e qartë për mua, se çfarë dëshiron të thotë ekzaktësisht me këtë, por sidoqoftë, ai nuk duket, se e quan negative. Pyetjes, se nëse e gjen problematike, që një grua myslimane martohet me një burrë të krishterë, ai i përgjigjet, se kjo është një traditë lokale dhe nuk shqetëson njeri: “Këtu themi ‘myslimanë shqiptarë’ ose ‘ortodoksë shqiptarë’, nuk themi vetëm ‘ortodoksë’ apo vetëm ‘myslimanë’”.<sup>26</sup> Mesa duket, myftiu do të thotë, që njerëzit e kësaj zone, përfshirë atë vetë, nuk e konsiderojnë fenë një

<sup>20</sup> Bajraktari 2005a.

<sup>21</sup> Ibid.

<sup>22</sup> Demetja 2005.

<sup>23</sup> Çausi 2005.

<sup>24</sup> Ibid.

<sup>25</sup> Ibid.

<sup>26</sup> Ibid.

faktor kryesor, kur vjen puna tek martesë. Njeriu nuk bie në dashuri me dikë thjesht, sepse ai është mysliman, vazhdon myftiu, sepse dashuria varet nga faktorë të tjerë, si karakteri i njeriut, familja, edukimi, dhe “martesa është pjellë e dashurisë së zemrës”.<sup>27</sup> E përmbledhur, martesat duhet të bazohen në dashuri dhe kjo është një çështje personale.

Sipas myftiut të Elbasanit, Agim Duka, para 1967-ës ka pasur pak martesë të përziera, por edhe atëherë disa burra myslimanë kishin gra ortodokse.<sup>28</sup> Prej asaj kohe deri më sot, numri i martesave të përziera është rritur, thotë ai, dhe tani edhe gratë myslimane kanë filluar të martohen me burra ortodoksë. Pas komunizmit, martesat mund të zhvillohen përsëri në xhami, gjë që e bëjnë shumë njerëz, sepse xhamia është “vend i shenjtë, i bekuar”.<sup>29</sup> Myftiu shpjegon, se komuniteti mysliman mund të bekojë edhe vetë aktin e martesës civile, me lutje të posaçme, ditën e dasmës. Ky është një *bekim* i ditës së tyre të dasmës, sqaron ai, por nuk është e njëjta gjë si akti i martesës, që kryhet më përpara:

“Në ditën e martesës, të dasmës, ka shumë që vijnë, si raste ku djali ka marrë një vajzë të krishtere, ashtu edhe ku vajza është myslimane dhe ka marrë një djalë të krishterë, dhe vijnë dhe hyjnë në xhami, bëjnë lutjet e tyre me imamin apo kush të jetë, dhe kjo është diçka tjetër”.<sup>30</sup>

Në Korçë ka pak martesë të përziera, raporton myftiu i zonës, Qazim Muçi, i cili llogarit, se myslimanët përfaqësojnë rreth 75 % të banorëve të qytetit dhe 95 % në nivel prefektural.<sup>31</sup> I pyetur, nëse komuniteti mysliman i bekon këto lloj martesash, ai u përgjigj, se “ka ndodhur që djem myslimanë kanë marrë ortodokse; edhe vajzat janë martuar me ortodoksë”.<sup>32</sup> Mirëpo, thotë, “akoma janë ateistë njerëzit, nuk bëjnë kështu siç bën bota, të vesh kurorën në kishë e në xhami”.<sup>33</sup> Me këtë, myftiu do të thotë, se martesë në Shqipëri është një çështje civile, që ka të bëjë më shumë me shtetin dhe me dokumentat. Myftiu thotë, se nuk është normale, që çiftet martohen në xhami; “ndërsa në Shkodër, Tiranë dhe Elbasan i bëjnë se janë më fetarë se Korça”.<sup>34</sup> Ceremonia së cilës ai i referohet në këtë kontekst është me shumë gjasa një lloj bekimi, sepse çiftet e kryejnë vizitën në xhami pas martesës civile, në mënyrë që komuniteti të lutet për ta. Si e tillë ajo nuk përbën një bekim formal i martesës.

<sup>27</sup> Ibid.

<sup>28</sup> Duka 2005.

<sup>29</sup> Ibid.

<sup>30</sup> Ibid.

<sup>31</sup> Muçi 2005.

<sup>32</sup> Ibid.

<sup>33</sup> Ibid.

<sup>34</sup> Ibid.

Interpretimi im ulemave është se, ata martesën e kuptojnë së pari si një akt civil. Komuniteti mysliman duket të ketë gjetur një lloj zgjidhjeje për martesat e përziera, duke i bekuar ato ditën e celebrimit, me lutje për vetë ditën e celebrimit, për jetë të gjatë, për një jetë të lumtur, e kështu me radhë. Kjo është, megjithatë, e ndryshme nga një martesë zyrtare fetare, e cila nuk i lidh njerëzit në mënyrë ligjore në Shqipëri dhe është, me sa duket, shumë e rallë si në Korçë ashtu edhe në Elbasan, e mbase edhe në Gjirokastrë. Nga ana tjetër, bekimi, të cilit i referohen ulemat, kur pyeten rreth aspekteve fetare të martesës, mund të jetë një mënyrë për të kapërcyer pengesat, që kanë gratë myslimane në Islam për t' u martuar me burra jashtë komunitetit të tyre, gjë që reflekton qasjen pozitive të ulemave ndaj traditës së martesave të përziera.

Si përfaqësues i Bektashinjve, Baba Mondî nënvizon, se një minoritet i konsiderueshëm i katolikëve, ortodoksëve, myslimanëve dhe bektashinjve jetojnë në martesat e përziera dhe shton, se kështu ka qenë edhe përpara komunizmit: “Nuk vërehet kjo punë (e dallimeve fetare) në Shqipëri”,<sup>35</sup> thotë ai, duke i bërë jehonë myftiut të Gjirokastrës.

Për tarikatin Rifai, martesat e përziera nuk janë problematike, pohon Fadil Kraja, dervish dhe përfaqësues i tarikatisë të Shkodrës. Arsyeya është, se për sau përket feve, “qëllimet i kemi pak a shumë të përbashkëta”.<sup>36</sup> Pranimi i martesave të përziera duket, se është e lidhur me këndvështrimin e Rifait, se fetë e tjera janë gjithashtu rrugë drejt Zotit.

Shehu i tarikatisë Halveti në Tiranë, Ali Pazari, beson se martesat e përziera përforcojnë lidhjet shoqërore dhe zvogëlojnë konfliktet.<sup>37</sup> Sipas tij, martesat e përziera greko-turke, për shembull, me kalimin e kohës mund të zgjidhin problemin e Qipros, sepse mbas tre brezash askush nuk do të jetë më në gjendje të thotë ndryshimin midis një “greku” dhe një “turku”. Nuk është e qartë nga konteksti, nëse ndarjet të cilave u referohet janë etnike apo fetare, sepse emërtimi, që ai fut në përdorim “Grek/Turk” mund të ketë edhe kuptimin “i krishterë/mysliman”. Kjo mund të nënkuptojë se, ai në fakt parasheh një lloj shkrirje të identitetit islam dhe atij të krishterë, një identitet pastërtisht fetar, e në këtë mënyrë i transhendon dallimet e krijuara prej njeriut, të cilët Sufi-të i kritikojnë, - por materiali im i pakët nuk më lejon, veçse të spekultoj. Megjithatë, Pazari pohon se martesat e përziera janë normale në Tiranë dhe janë konsideruar të tilla prej shekujsh.<sup>38</sup> Edhe pse për një person është më e lehtë, kur pjesa tjetër e familjes është e së njëjtës fe, ai pohon, se burrat myslimanë mund të kenë gra të krishtera. Madje edhe imami Ali dhe Profetiu martuan me të krishtera, shton ai, sepse në atë kohë kishte shumë pak myslimane. Pavarësisht kësaj, Pazari e konsideron të rëndësishme, që çifti duhet të plotësojë njëri-tjetrin:

Kur shkon në një vend fetar për të plotësuar aktin e martesës  
kërkon të marrë dhe bekimin e të Madhit Zot. Por nëse ata të dy nuk

<sup>35</sup> Brahimaj 2005.

<sup>36</sup> Kraja 2005.

<sup>37</sup> Pazari 2006.

<sup>38</sup> Ibid.

janë të bindur për njeri-tjetrin, pse duhet të marrin bekimin e të Madhit Zot. Pra qëllimi kryesor është që ata të plotësojnë njëri-tjetrin, pastaj vjen dhe bekimi i të Madhit Zot. Fillimisht Zoti i ka dhënë mendjen njeriut dhe individit me atë kapacitet që ka, duhet të gjejë njeriun që e plotëson atë. Dora e Zotit është dhe këtu por njerëzit s'e kuptojnë. Në Kuran thuhet: (*citim në arabisht*) që do të thotë; "lexo librin tënd, mjafton për veten tënde". Ka shumë njerëz që e hapin Kuranin dhe i Madhi Zot nuk i bën përgjegjës për atë që ata nuk e dinë por i bën përgjegjës për atë që mendojnë dhe për atë që ata janë të ndërgjegjshëm për atë që po bëjnë [...] Martesa bëhet për dy njerëzit kryesor e jo për priftin e as për shehun.<sup>39</sup>

Pazari u bën jehonë ulemave të tjerë, kur e përkufizon martesën pak a shumë si diçka mes dy njerëzve nga njëra anë dhe mes individit dhe Zotit nga ana tjetër. Hierarkia fetare në mes konsiderohet në këtë çështje si dytësore, sepse Zoti, sipas sheikëve, i ka dhënë burrit aftësinë për të zgjedhur mes asaj, që është e drejtë dhe asaj, që është e gabuar. Ky është më tepër një konceptim i individualizuar i fesë, i ngjashëm me pikëpamjen e priftit ortodoks të famullisë në Shkodër, i cili thotë, se kisha nuk duhet të ndërhyjë në zgjedhjet personale të njeriut.<sup>40</sup>

Edhe klerikët e tjerë ortodoksë shfaqin një sjellje pozitive ndaj martesave të përziera, edhe pse formalisht kisha e tyre është komuniteti më kufizues. Peshkopi Joan i Korçës është p.sh. padiskutim pozitiv ndaj traditave shqiptare të martesave të përziera dhe koekzistencës së dy feve brenda së njëjtës familje, gjë që, sipas tij, tregon vazhdimësinë e kulturës së krishterë gjatë Perandorisë Osmane. Një shembull është përshkrimi, që ai i bën Labërisë, në shekullin e XIX-të, ku ishin "shumë martesë ndërmjet të krishterëve dhe myslimanëve, gjë që krijonte një lidhje ndërmjet tyre dhe mbante gjallë vetëdijën e të qenurit të krishterë."<sup>41</sup>

Shqiptarët e kthyer në islamizëm ruajtën shumë nga besimi dhe etika e tyre e mëparshme e krishterë, ngaqë ato ishin rrënjësor thellë dhe vazhdonin përsëri të ndikonin në jetën dhe zakonet e tyre. Monogamia mbeti përsëri [...] Ndonëse mentaliteti shqiptar u ndikua nga fatalizmi lindor, përsëri u ruajt individualiteti psikologjik dhe ideja dhe dëshira e përpjekjes për ndryshime.<sup>42</sup>

---

<sup>39</sup> Ibid.

<sup>40</sup> Petani 2003.

<sup>41</sup> Pelushi 2002, 15.

<sup>42</sup> Ibid.



Ndryshe nga myftiu i zonës,<sup>43</sup> Joan është i mendimit, se në Korçë ka martesë të përziera.<sup>44</sup> Nga perspektiva e pastorit, kisha preferon, që anëtarët e saj të martohen brenda komunitetit të tyre, thotë ai, por pohon, se nuk është punë e klerikëve të vendosin, se me kë duhet të martohen njerëzit. Për t' u martuar në kishë të dy, burri dhe graja, duhet të pagëzohen:

Është diçka që nuk varet nga unë se unë nuk jam krijuesi i fesë dhe as krijuesi i kishës. Unë jam caktuar për ta ruajtur, dhe peshkopi është mbikëqyrësi për të ruajtur ata që besojnë dhe ne nuk mund të prishim kishën ose ritet sepse dikush tjetër kërkon të bëjë diçka tjetër.<sup>45</sup>

Joan thekson, se arsyeja mbrapa këtyre kërkesave qëndron në atë, se Kisha dëshiron, që martesë të ketë një themel të fortë, gjë që është më e lehtë të realizohet “kur kanë të njëjtin besim, kur njerëzit kanë të njëjtin mendim”.<sup>46</sup> Peshkopi vazhdon, se martesat e përziera paraqesin jo vetëm një sfidë kanonike, por edhe pastorale për Kishën. Me aq sa ai di, Kisha Shqiptare, e mbase edhe ajo Ruse, ka pasur një qasje “më të butë”, “më të dhembshur/mëshirshme” se kishat, ku nuk haset ky problem.<sup>47</sup> Kisha nuk dëshiron të ndajë çiftet e përziera, sepse “jemi ndodhur përballë faktesh që askush nuk mund të fajësohet”, pohon ai. Me këtë, Joan duket, se do të thotë, se nuk ka asgjë gabim me rënien në dashuri me dikë, që i përket një feje tjetër, kur jetohet në një shoqëri shumëfesh. Për më tepër, fokusi i tij është, se qëllimet mbrapa kufizimeve të kishës synonin ta bënin më të lehtë jetën, dhe ai e paraqet Kishën Shqiptare si të aftë për t' i pajtuar këto dy shqetësime. Mënyra, se si Joan i paraqet kufizimet kanonike, si një mënyrë për të përmirësuar jetën e njeriut dhe jo për ta kufizuar atë, dhe vëmendja e tij ndaj kontekstit socio-historik të fesë, është e ngjashme me portretizimin e kufizimeve të martesës për gratë myslimane, si çliruese dhe jo si kufizuese, që bën komuniteti mysliman.

At Nikodim i kishës ortodokse të Gjirokastrës thotë, se martesat mes myslimanëve dhe të krishterëve janë një trashëgimi e epokës komuniste.<sup>48</sup> Sot, shumë çifte të përziera martohen në kishë, por ajo, që është jo e krishterë në këtë çështje është, se “pagëzohet dhe bën ceremoni në kishë, jo se ka ndonjë ndjenjë të thellë, por i pëlqen ceremonia në kishë dhe që të bësh ceremoni duhet të jesh i pagëzuar”.<sup>49</sup> Me këtë, At

---

<sup>43</sup> Muçi 2005.

<sup>44</sup> Pelushi 2005.

<sup>45</sup> Ibid.

<sup>46</sup> Ibid.

<sup>47</sup> Ibid.

<sup>48</sup> Nikodim 2005.

<sup>49</sup> Ibid.

Nikodim sygjeron, se myslimanët e zonës kanë një qëndrim pragmatik ndaj fesë. Ai ka përshtypjen, se myslimanët e zonës nuk e praktikojnë në mënyrë strikte besimin e tyre.<sup>50</sup> Megjithatë, “pagëzimi është ai që të jep pasaportën si kristian, pastaj ke të drejtë të vesh kurorë ose gjëra të tjera. Ndërsa myslimanët kanë synetin për mister të parë, ose pasaportë.”<sup>51</sup> Theksimi, që i bën Nikodimi anëtarësisë formale në një komunitet lidhet ndoshta me faktin, që një pjesë e atyre, që thonë, se janë “ortodoksë” dhe vijnë prej familjeve ortodokse nuk janë pagëzuar.

Në Shkodër, Monsignor Agostini konstaton, se ka pak martesat të përziera dhe, se përqindja e tyre është pak a shumë e pandryshueshme.<sup>52</sup> Deri tani, këtë vit, janë martuar në kishë 10-15 çifte të përziera. Monsignor-i shpjegon më tej, se kushti, që një katolik/e duhet të plotësojë për t’u martuar me një mysliman/e është, që myslimani/a t’i garantojë gruas apo burrit lirinë e besimit. Ky argument është i njëjtë me atë të Demetes dhe Joanit. Agostini thekson gjithashtu, se jo-katolikët nuk kanë nevojë të konvertohen, por fëmijët e çiftit duhet të pagëzohen.

Kolegu italian i Agostinit në Suç, Pater Gianfranco, thotë, se martesat e përziera “nuk ka probleme”,<sup>53</sup> dhe shpreson, që kjo traditë të vazhdojë:

Kur burri është mysliman dhe gruaja është myslimane zakonisht fëmijët i quajnë myslimanë, edhe pse pa edukim ndoshta. Ka edhe këtu nga këta persona, por që janë me pakicë, për shembull tre goca myslimane janë pagëzuar për tu bërë katolike, por arsyeja kryesore është ngaqë janë martuar me një burrë katolik. Këtu feja është e lirë, për shembull nëse gruaja është katolike dhe burri i saj është mysliman nëse ajo don të shkojë të dëgjojë meshë burri i saj nuk e pengon.<sup>54</sup>

Patër Gianfranco nuk e di, pse shqiptarët e kanë traditën e martesave të përziera, por thotë, se “të gjithë” ithonë, se ka qenë gjithmonë kështu.<sup>55</sup> Gjithësesi, ai është shumë pozitiv ndaj kësaj tradite, sepse “ka vlerë shpirtërisht”.<sup>56</sup>

## Varrezat

Në Peshkopi myftiu i Dibrës, Ahmet Çausi, shpjegon, se toleranca implikon, se njerëzit e besimeve të ndryshme duhet të varrosen bashkë.<sup>57</sup> Në Gjirokastër, myftiu

---

<sup>50</sup> Ibid.

<sup>51</sup> Ibid.

<sup>52</sup> Agostini 2005.

<sup>53</sup> Cadenelli 2005.

<sup>54</sup> Ibid.

<sup>55</sup> Ibid.

<sup>56</sup> Ibid.

<sup>57</sup> A. Çausi 2011.

i zonës, Bashkim Çaushti, shpjegon se, lejohen si ritualet islamike ashtu edhe ato të krishtera, edhe pse varrezat janë pronë e komunës.<sup>58</sup> Ai shpjegon, se ata, që duan një funeral islamik sjellin një imam, kurse ortodoksët një prift, dhe klerikët i kryejnë ritualet aty në vend. Megjithatë, varrezat nuk janë të ndara në pjesë të ndryshme: “Një vend është. Këtu është një mysliman, këtu është një i krishterë”.<sup>59</sup> Në këtë kontekst, myftiu nuk duket i shqetësuar prej varreve myslimane, edhe pse varrete sufive i gjen teologjikisht të papranueshme, sepse këto venerohen. Gjithësesi, nuk ka asnjë shenjë se myftiu i konsideron varrezat e ndara apo simbolet e besimeve të tjera pranë varreve myslimane si ndotje spirituale.

Ortodoksi At Nikodim konfirmon, se varrezat në Gjirokastrë janë të përbashkëta dhe, se kjo për të nuk paraqet asnjë problem.<sup>60</sup> Gjithashtu, fshatrat me popullsi të përzierë myslimano-ortodokse kanë varreza të përbashkëta, thotë ai, dhe disa prej tyre kanë rënë dakort, që një pjesë të jetë ortodokse dhe tjetra myslimane. Ashtu si në rastin e martesave në kishë, Nikodim insiston, se personi, që varroset, duhet të jetë një pjesëtar zyrtar (i pagëzuar), në mënyrë që kisha të bekojë varrin.<sup>61</sup>

Babatë bektashinj, në të kundërt, vizitojnë shtëpinë e të vdekurit dhe nuk marrin pjesë në ritualet e funeralit. Prandaj, ata bektashinj, që dëshirojnë rituale fetare tek varri, marrin një imam. Baba Mondit thotë, se në rrethin e tij, Korçë, varrezat janë të përbashkëta.<sup>62</sup> Të njëjtën situatë ka edhe në Suç, ku katoliku Pater Gianfranco konfirmon se: “Kur janë të bashkuar në jetë, janë të bashkuar dhe në varr, s’ka problem”.<sup>63</sup>

Shkodra ka një situatë paksa më ndryshe, shpjegon Agostini, ajo ka edhe varreza të ndara, edhe të përbashkëta.<sup>64</sup> Të ndara janë varrezat e vjetra katolike, të cilat ndodhen pranë kishëzave. Nëse e kuptoj monsignor-in në mënyrë korrekte, problemi nuk janë varrezat e përbashkëta, por katolikët, që insistojnë të varrosen veçmas, sepse kjo është e vështirë të realizohet në praktikë. Meqë koncepti i varrezave të përbashkëta u fut gjatë komunizmit, ai e quan dëshirën për ndarje “mentaliteti i vjetër”.<sup>65</sup> Sot, varrezat e ndara nuk janë më alternativë për kishën, pohon ai: ajo, që ka rëndësi është, se “ne besojmë ku do të shkojë shpirti, jo ku do të jetë trupi dhe këtë mundohem t’iu shpjegoj besimtarëve”.<sup>66</sup>

---

<sup>58</sup> B. Çaushti 2005.

<sup>59</sup> Ibid.

<sup>60</sup> Nikodim 2005.

<sup>61</sup> Ibid.

<sup>62</sup> Brahimaj 2005.

<sup>63</sup> Cadenelli 2005.

<sup>64</sup> Agostini 2005.

<sup>65</sup> Ibid.

<sup>66</sup> Ibid.

### Vrojtime përfundimtare

Në shumë raste, nuk ka pothuaj asnjë lloj ndryshimi, kur klerikë të ndryshëm theksojnë raportet familjare dhe traditat shoqërore përtej kufijve fetarë. Kjo është e dukshme në raport me sjelljen e tyre ndaj martesave të përziera, të cilat ata i shohin si një tregues të tolerancës fetare, por edhe si mbrojtje të fesë. E njëjta ide aplikohet edhe për varrezat.

Ideja, se shqiptarët përfaqësojnë “tolerancën fetare”, është rrënjësorë kaq thellë në diskursin nacionalist, sa që është shndërruar në një auto-stereotip pozitiv.<sup>67</sup> Siç e përmend edhe Odeta Barbullushi, diskursi mbi tolerancën është pjesë e një diskursi më të gjerë post-komunist mbi integrimin e Shqipërisë në zonën Euro-Atlantike.<sup>68</sup> Rëndësia e konceptit “të tolerancës” në kontekste kaq të ndryshme e bën atë “një simbol kyç”<sup>69</sup> në kulturën shqiptare.

“Toleranca fetare” është një simbol i fortë dhe ambig: shpreh ngjashmëri përtej kufijve fetarë, dhe në të njëjtën kohë konstrukton fenë e secilit prej këtyre klerikëve si superiore ndaj të tjerave. Në mënyrë tipike, të gjithë klerikët dëshirojnë të mbrojnë bashkëjetesën paqësore, sepse identifikohen me të dhe e shohin si të vlefshme. Për udhëheqësit e shqiptarëve etnikë, toleranca fetare është një cilësi etnike e qenësishme dhe jo thjesht rezultat i rrethanave të veçanta historike dhe sociale. Për të ndërtuar njëshmërinë dhe solidaritetin me shqiptarët e tjerë, janë të rëndësishme konceptet e bashkëpunimit, traditave përbashkëta dhe vizitat në kuadër të festave fetare.

Meqë vetëm martesat civile janë juridikisht të vlefshme dhe, me ç’duket, vetëm një pakicë e çifteve shqiptare e shoqëron aktin civil me një ceremoni fetare, çiftet e përziera i kapërcejnë me lehtësi kufizimet fetare dhe u shmangen dilemave fetare apo mospajtimeve. Nëse ceremonitë civile përfaqësojnë normalitetin, dilemat socio-fetare anashkalohen me lehtësi. Kjo ndoshta shpjegon sjelljen fleksibile të klerikëve ndaj kësaj çështjeje: problemet mbërrijnë shumë rrallë në tavolinat e tyre, e kur mbërrijnë, ata dëshirojnë të jenë pragmatikë. Nëse e kuptoj mirë klerin, atëherë, komunitetet myslimane dhe ortodokse praktikojnë për çiftet e përziera, përkatësitë e ndryshme fetare të të cilëve nuk i kualifikojnë ata për rituale fetare formale, një lloj bekimi fetar informal.

Edhe pse të gjitha komunitetet kanë kufizime kanonike për martesat e përziera, asgjë në materialin tim nuk tregon, se kleri është negativ ndaj tyre si një fakt social, apo se entuziazmi i tyre është thjesht retorik. Përkundrazi, ata e paraqesin atë si një ngjithës shoqëror dhe një traditë shqiptare për t’u krenuar. Fakti, që ata e pranojnë menjëherë, se ka shumë martesat të përziera, edhe pse jo dominante, mbështet tezën, se ata e konsiderojnë atë një fenomen pozitiv: në të kundërt ata mbase do e kishin zvogëluar numrin e tyre. I vetmi shqetësim i klerikëve ndaj martesave të përziera duket të jetë i natyrës teorike, në rastin kur liria e besimit e personit të komunitetit të tyre kufizohet në ndonjë mënyrë.

<sup>67</sup> Schmitt 2010, 9.

<sup>68</sup> Barbullushi 2010.

<sup>69</sup> Ortner 1973.

Një shpjegim tjetër për vlerësimin e tyre mbi martesat e përziera është, mbase, realiteti shumëfesh dhe afërsia tradicionale mes komuniteteve. Asgjë në materialin tim nuk sygjeron, se klerikët ushqejnë ndonjë mosbesim të thellë për fenë e tjetrit në nivel personal, që mund të shoqërohet me ngurrim për të gjykuar besimtarët e tjerë në çështjet e botës tjetër. Parimet monoteiste dhe universale dhe theksimi i ngjashmërive teologjike, ndoshta, luajnë gjithashtu një rol, meqë klerikët vlerësojnë besimin si të tillë dhe shpesh e cilësojnë përkatësinë në një komunitet si sekondare.

Një gradë e madhe shekullarizimi, apo, më shumë, individualizimi i fesë duket, se janë të rëndësishme: kleri në përgjithësi e konsideron martesën një çështje private mes dy njerëzve dhe midis njeriut dhe Zotit. Tradita shtetërore e përkufizimit të martesës jo si çështje fetare, por si çështje civile, shekullare, mbase e ka formësuar këtë konceptim.

Mbi të gjitha, mendoj se nacionalizmi luan një rol të rëndësishëm në qasjen e komuniteteve: meqë martesat nuk janë as iniciativa politikanësh dhe as komunitetesh fetare, martesat e përziera mund të jenë përtej dyshimeve, në kuptimin që klerikët nuk i perceptojnë ato si “politike” apo “kundër besimit”. Edhe për vetë klerikët, të cilët kalojnë shumë kollaj në teori konspiracioni, është thjesht shumë e sforcuar të akuzojnë “grekët”, “ateistët”, “islamofobët”, “arabët”, “shërbimet sekrete serbe” dhe kështu me radhë se nxisin martesat e përziera apo i përdorin ato si “kalin e Trojës”. Shkurt, martesat e përziera nuk interpretohen si manifestime të ndonjë konspiracioni politik antishqiptar, që synon të copëtojë kombin në pjesë. Përkundrazi, pavarësisht kufizimeve fetare, klerikët i celebrjnë martesat e përziera, sepse arranzhime të tilla civile i bashkojnë shqiptarët në nivel kombëtar.

Koncepti i varrezave të përziera është unik si në Ballkan e, sipas gjasave, edhe në Evropë, ku varrezat kanë qenë zakonisht ato të kishës, ose një copë tokë në dispozicion vetëm të varreve myslimane. Atë e bën edhe më të veçantë fakti, që asnjë prej klerikëve nuk e konsideron si problem, që nuk bekohet një varrezë në tërësinë e saj, por çdo varr individualisht. Për më tepër, ata nuk kanë kundërshtime, nëse trupat e besimtarëve të tyre rrethohen nga ato të besimeve të tjera. Në fakt, çështja e varrezave është për ta krejt irrelevante, sepse pasjeta është një çështje spirituale. Asnjë nga ulemat nuk shfaqin ndonjë shqetësim për faktin, se varret e myslimanëve rrallë herë janë në drejtimin e Mekës.

Klerikët etnikë shqiptarë kanë në fokus njëshmërinë shqiptare. Të gjithë e shohin atë si përparësi, që njerëzit, pavarësisht përkatësisë fetare, në jetën e përditshme janë afër dhe kjo duhet të reflektohet edhe në vdekje.

*Përkthimi nga anglishtja: Albana Rexhepaj*

## Burimet

- Agostini, Luçjan. 2005. Intervistë më autorin. Shkodër, 8 nëntor.
- Brahimaj, Edmond. 2005. Intervistë më autorin. Turan, 28 tetor.
- Cadenelli, Gianfranco. 2005. Intervistë më autorin. Suç, 10 nëntor.
- Çausi, Ahmet. 2011. Intervistë më autorin.. Peshkopi, 31 mars.
- Çausi, Bashkim. 2005. Intervistë më autorin. Gjirokastër, 7 tetor.
- Demetja, Dorian. 2005. Intervistë më autorin. Tiranë, 14 nëntor.
- Duka, Agim. 2005. Intervistë më autorin. Elbasan, 10 nëntor.
- Kraja, Fadil. 2005. Intervistë më autorin. Shkodër, 8 nëntor.
- Muça, Qazim. 2005. Intervistë më autorin. Korçë, 1 nëntor.
- Nikodim. 2005. Intervistë më autorin. Gjirokastër, 6 tetor.
- Pazari, Ali. 2006. Intervistë më autorin. Tiranë, 8 gusht.
- Pelushi, Joan. 2002. “Kriptokrishtërimi në Shqipëri: një veshtrim i shkurtër historik dhe roli i tij i rëndësishëm në substratin kulturor të shqiptarëve”. *Tempulli* 6. –.2005. Intervistë më autorin. Korçë, 30 tetor.
- Petani, Aleksander. 2003. Intervistë më autorin. Shkodër, në mars.

## Literatura

- Barbullushi, Odeta. 2010. “The politics of “religious tolerance” in post–communist Albania: ideology, security and Euro–Atlantic integration.” Në *Europe, the USA and political Islam*, ed. Michelle Pace, 140–160. Basingstoke: Palgrave.
- Bartl, Peter. 2010. “Die katholische Kirche im Mittelalter und unter osmanischer Herrschaft”. Në *Religion und Kultur im albanischsprachigen Südosteuropa*, ed. Oliver J. Schmitt, 53–68. Frankfurt am Main: Peter Lang.
- Beckford, James A. 2003. *Social theory and religion*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Calhoun, Craig. 1997. *Nationalism*. Buckingham: Open University Press.
- Clayer, Nathalie. 2007. *Aux origines du nationalisme albanais: la naissance d’une nation majoritairement musulmane en Europe*. Paris: Karthala.
- Endresen, Cecilie. 2012. *Is the Albanian’s Religion really “Albanianism”? Religion and Nation according to Muslim and Christian Leaders in Albania*. Wiesbaden: Harrassowitz.

INSTAT. 2012. Censusi i popullsisë dhe banesave. Pjesa 1. Rezultatet kryesore. [www.instat.gov.al/media/178070/rezultatet\\_kryesore\\_t\\_censusit\\_t\\_popullsis\\_dhe\\_banesave\\_2011\\_n\\_shqip\\_ri.pdf](http://www.instat.gov.al/media/178070/rezultatet_kryesore_t_censusit_t_popullsis_dhe_banesave_2011_n_shqip_ri.pdf) (accessed 10 March 2013).

IPSOS. 2011. Survey. Symbolic Nation building in West Balkans. [www.hf.uio.no/ilos/english/research/projects/nation-w-balkan/](http://www.hf.uio.no/ilos/english/research/projects/nation-w-balkan/) (accessed 6 May 2013).

Lincoln, Bruce. 2000. "Reflections on 'Theses of method'". Në *Secular theories on religion*, eds. Jensen, Tim and Mikael Rothstein, 117–121. Copenhagen: Museum Tusulanum Press.

Morozzo della Rocca, Roberto. 1994. *Kombi dhe feja në Shqipëri 1920–1944*. Tirana: Elene Gjika.

Ortner, Sherry B. 1973. "On Key Symbols". *American anthropologist*, new series. 75:5, p. 1338–1346.

Puto, Arben. 2009. *Shqipëria politike 1912–1939*. Tirana: Toena.

Schmitt, Oliver J. 2010. "Einleitung". Në *Religion und Kultur im albanischsprachigen Südosteuropa*, ed. Oliver J. Schmitt, 7–12. Frankfurt am Main: Peter Lang.

Spiro, Melford E. 1966. "Religion: problems of definition and explanation". Në *Anthro-po-logi-cal approaches to the Study of Religion*, ed. Michael Banton. London: Tavistock