

L'utilisation de l'individualisme méthodologique dans l'analyse du phénomène religieux

Salvatore Abbruzzese

Introduction

Peu de phénomènes sociaux comme ceux provoqués par la dimension religieuse ont été longtemps empêtrés dans ce que Raymond Boudon a appelé le *déterminisme sociologique*. Sortis du contexte des sociétés pré-modernes, ce ne sont pas tant les phénomènes religieux que les formes d'action à caractère religieux qui sont apparus comme les résultats les plus évidents d'un conditionnement social et culturel.

Cependant, c'est précisément dans l'analyse du phénomène religieux que la perspective de l'*individualisme méthodologique* (ci-après IM) a donné ses meilleurs résultats.

Au cours de cet essai, outre les acquisitions plus explicites que l'approche de la MI a faites dans les classiques de la sociologie, on exposera les avantages que l'analyse des croyances en général et des croyances religieuses en particulier, réalisée dans la perspective de la MI, présente pour une théorie générale des relations sociales elle-même.

La primauté du déterminisme sociologique sur l'analyse des croyances

L'immédiateté avec laquelle l'approche déterministe s'est manifestée dans les débuts de l'étude non théologique des phénomènes religieux n'a rien d'obscur et renvoie directement, dans la sphère sociologique, à l'analyse même des croyances et, en particulier, des croyances religieuses.

Si l'on accepte de définir par le terme "*croyance*" l'acte de "tenir pour vrai" en l'absence de certitude attestée par la présence d'une preuve, il n'en reste pas moins que les croyances sont souscrites sur la base de la confiance du sujet dans la communauté dans laquelle il vit. Adhérer aux croyances qui émergent dans son "environnement moral" (Durkheim) est pour l'individu la première condition qui lui est dictée pour être reconnu comme membre de la communauté.

Contrairement aux croyances *tout court*, celles qui concernent la dimension religieuse ne sont pas de simples "opinions" mais, dans la mesure où elles sont immédiatement *normatives*, dictent des règles de conduite précises, produisant ainsi un effet d'entraînement cohérent au sein des collectivités elles-mêmes (Weber).

Les croyances religieuses sont donc celles que le sujet accepte d'abord et auxquelles il adhère uniquement parce qu'elles sont médiatisées par une collectivité et organisées par une caste sacerdotale.

Cependant, une telle adhésion à la croyance religieuse due au seul conditionnement contextuel la place dans une dimension qui n'a rien à voir avec l'évolution de cette dernière. L'adhésion aux mythes et aux croyances, dictée uniquement par le désir communautaire de protection contre les dieux et la simple adaptation à un récit communautaire même s'il est théologiquement organisé, conduit l'adhésion religieuse à être une simple adaptation aux conditions historico-politiques dont aucun processus d'innovation ou de transformation ne peut découler.

Aujourd'hui, c'est précisément le contraire qui s'est produit, et la dimension religieuse s'est avérée essentielle tant pour définir la dynamique politique que pour initier des transformations significatives dans la dynamique économique (Weber). Ce qui était supposé être une simple souscription passive s'est avéré être une source d'action inattendue, capable d'initier une série pertinente de processus de transformation dans la structure même de la société, devenant ainsi un agent principal des processus de changement social.

En réalité, la connaissance religieuse produit une lecture globale de la réalité à partir de laquelle le croyant commence à agir sur tous les plans de celle-ci avec des conséquences qui dépassent largement la sphère du sacré, mais modifient profondément "la face de la terre" (psaume 103), c'est-à-dire l'ensemble des relations sociales et, en premier lieu, celles qui sont dotées d'un pouvoir politique. (Gauchet)

IM dans l'explication du phénomène religieux

Passer d'un sujet qui adhère plus ou moins automatiquement à une tradition sous le poids du conditionnement social à un sujet qui s'investit activement, de manière absolument non marginale et avec des conséquences visibles sur sa propre vie comme sur celle de sa communauté, c'est ce qui est apparu dans l'analyse des classiques. La méthodologie IM qu'ils ont pratiquée s'est révélée fondamentale pour l'ensemble de la sociologie.

Un bref rappel du parcours de ces auteurs permet de comprendre le sens et la portée d'une telle démarche.

La religion comme univers moral

Le philosophe des Lumières Tocqueville (1805-1859) s'interroge avant tout sur les phénomènes politiques et, en particulier, sur le processus démocratique en cours. Dans son analyse de la démocratie aux États-Unis, le rôle de la religion le surprend et lui est totalement incompréhensible

Cet univers de marchands et d'artisans, attachés à leur travail et en quête de prospérité, qui arrêtent de travailler tous les dimanches pour se rendre dans les temples où on leur tient des "discours étranges" sur les dégâts de la cupidité, sur un Dieu sublime qui les aime et sur les joies qu'il réserve à ceux qui lui font confiance, lui apparaît d'abord comme une banale singularité culturelle, presque un trait folklorique.

Or, c'est précisément dans l'explication des *raisons de* l'adhésion à un univers aussi singulier que Tocqueville trouve des explications tout à fait pertinentes.

Ce qui frappe Tocqueville, c'est d'abord la continuité profonde et apparemment surprenante qui existe entre les directives de vie proclamées en chaire et la vie ordinaire de la société libérale, marchande et lucrative. Tocqueville, en s'interrogeant sur les *motivations du* sujet qui y adhère, y voit l'œuvre d'un véritable "intérêt bien intentionné". La religion met en œuvre une stratégie tout à fait rationnelle, visant à une véritable éducation du sujet qui, sur ce chemin, affine consciemment son caractère en pratiquant, par respect de la loi divine, ces mêmes vertus qui lui permettront de réussir dans la vie.

Deuxièmement, au-delà de leur capacité à éduquer à la maîtrise de soi et de son comportement, les religions contribuent à construire des visions du monde et de la vie qui, en modérant la morale, élèvent l'âme vers les plaisirs immatériels et l'orientent vers le sublime. Ainsi, les religions finissent par animer la composante morale de la société démocratique, en amortissant les effets indésirables produits par le matérialisme pratique qui, autrement, la ferait plonger dans le seul plaisir des biens matériels, dans le pur bien-être personnel et, tout au plus, dans celui de sa famille.

Enfin, les religions aident surtout le sujet à maintenir une conscience éveillée face aux problèmes fondamentaux de la vie. En refusant de considérer la dimension religieuse et en se résolvant à "ne pas y penser du tout", le sujet se replie dans l'indifférence. Il s'agit d'un véritable renoncement vital qui éteint ou en tout cas paralyse toute autre quête de sens. Non seulement la dimension morale de l'action politique en faveur de la communauté s'en trouve affaiblie, mais la raison est anéantie, interdisant l'accès aux frontières supérieures de l'esprit, dont le sujet a pourtant besoin.

Au-delà du communautarisme

Le rejet de la dimension religieuse vue comme une conséquence de la simple pression communautaire se retrouve également chez Emile Durkheim (1858-1971). Son étude sur les formes élémentaires de la vie religieuse répond à son évaluation de la religion comme élément constitutif, consubstantiel à la société elle-même depuis ses origines. Ce sont en effet les religions qui mettent de l'ordre dans la société elle-même en séparant le *sacré* du *profane*, mettant ainsi sous protection tout ce qui fonde la vie même de la communauté en tant que réalité morale, la séparant de la vie ordinaire et des intérêts individuels.

Compte tenu de cette essentialité, même la dimension religieuse, comme tous les autres phénomènes collectifs, ne s'impose nullement sans le consentement de l'individu. Pour Durkheim, en effet, "Le concept qui est d'abord tenu pour vrai dans la mesure où il est collectivement partagé, tend à ne devenir collectif que lorsqu'il est tenu pour vrai. Nous demandons sa justification avant de lui accorder notre crédit". (Durkheim, [1912] 1979⁶, p.624) La religion individuelle a beau être proposée par un contexte dans lequel l'individu vit et dans lequel il se reconnaît, ce dernier ne lui accorde son crédit qu'après en avoir reconnu le contenu et éprouvé la cohérence.

Contrairement au savoir théologique, la dimension religieuse est inséparable de l'expérience d'un contact réel, d'une rencontre concrète qui, pour Durkheim, se développe essentiellement dans la dimension du rituel et, plus précisément encore, dans celle de la fête religieuse.

Il ne voit nullement dans la religion une dérive illogique, résultat d'une "mentalité" forcément différente de la mentalité scientifique. La danse de la pluie, en l'absence de connaissances suffisantes sur l'atmosphère, n'implique nullement une mentalité prélogique, mais explique simplement le phénomène de la pluie à la lumière du seul code d'interprétation alors disponible : celui des connexions survenant par magie. De plus, comme les rites de la pluie se déroulaient pendant les périodes où la pluie était censée tomber, les chances de succès étaient très probables, ce qui constituait une confirmation manifeste de l'efficacité du rituel.

La cérémonie elle-même représente une suspension du temps ordinaire et signale l'entrée dans un moment communautaire où toutes les relations ordinaires sont revisitées et reconstituées à la

lumière de l'événement fondateur qui est rappelé. Dans la pratique, l'acte religieux se révèle fondateur d'une expérience concrètement vécue par l'ensemble de la tribu et n'a donc rien d'irrationnel, entendu comme séparé de l'expérience pratique.

En effet, bien que les principes religieux soient présentés comme un ensemble cohérent en soi, le degré d'adhésion à ces principes varie constamment d'un principe à l'autre au sein du groupe de croyants. Non seulement le sujet tend à adhérer de manière différenciée aux différents dogmes de la foi, mais il filtre les valeurs proposées par la religion à laquelle il appartient selon sa propre échelle de valeurs, donnant lieu à un choix personnel dans lequel il exprime ses propres hiérarchies de priorités. Il arrive ainsi que toutes les croyances ne soient pas acceptées avec la même clarté. Ainsi, celles qui ne heurtent pas les principes de la raison (Dieu, l'âme, le péché) sont acceptées avec plus d'intensité, tandis que les croyances eschatologiques, celles qui concernent les "réalités ultimes" (le jugement après la mort, l'enfer, le paradis) sont acceptées avec beaucoup moins d'intensité. (Boudon, 2002). De plus, il est révélateur que les gens aient tendance à croire moins difficilement à l'existence d'un paradis qu'à celle d'un enfer.

Enfin, le primat même de la sécularisation des institutions et de la sécularisation de la consommation rend essentiellement incompréhensible toute participation aux rites liturgiques qui serait le fruit d'une simple habitude ou d'un quelconque conditionnement social.

La religion en tant qu'ordre mondial et expérience intérieure

Pour Max Weber (1864-1920), les croyances religieuses individuelles sont soumises à un véritable parcours de rationalisation dont elles finissent par dépendre, en sortant elles-mêmes transformées, mais aussi en transformant complètement toute la dimension religieuse.

Ainsi, par exemple, seule la découverte du concept d'*âme* conduira à la naissance d'une croyance dans les esprits, aux rituels de vénération qu'ils impliquent et à la stabilisation conséquente d'une classe de prêtres capables de les structurer, de les transmettre et de les contrôler. De même, seule l'unité entre les cités et la nécessité de donner aux dieux de chacune d'elles un espace adéquat, donnera naissance à un panthéon à partir duquel se matérialisera le besoin de distinguer les dieux selon leurs qualités ou - comme cela se produira dans le cas romain - selon leurs pouvoirs. Seule la croyance en un Dieu unique et omnipotent posera le problème de la justification de Dieu face à un mal que, paradoxalement, il tolère, ouvrant ainsi le problème des justifications possibles de Dieu à partir desquelles se développeront des doctrines du salut radicalement différentes. La grande différence entre l'Occident et l'Orient trouve précisément dans la diversité des réponses données à cette question sa raison principale.

Non seulement la sociologie des religions de Weber rejette l'idée d'un concept unique de religion dans lequel s'inscriraient différentes modalités susceptibles de conduire à des effets radicalement différents, mais elle considère l'espace religieux comme un lieu dans lequel, au fur et à mesure du processus de rationalisation, de nouvelles figures s'introduisent sans cesse.

Ainsi, à côté du magicien, suite à l'affirmation du concept d'*âme*, apparaît la figure du prêtre, impensable jusqu'à ce que les forces transcendantes, comprises de manière générique, restent dans l'objet et ne puissent être influencées que par la coercition magique. De même, avec la préfiguration d'un Dieu éthique, apparaît la figure du *prophète* qui affirme et diffuse la doctrine du salut que ce

même Dieu exige. Ce n'est qu'après l'affirmation du prophète et à la suite du groupe de disciples qu'apparaît la dimension inédite de la *communauté laïque*, centre d'une nouvelle attention à la vie quotidienne.

Sorcier, prêtre, prophète, communauté de laïcs font émerger des configurations de l'univers religieux d'où résultent des dimensions de religiosité irréductibles les unes aux autres.

Ce qui apparaît décisif pour l'IM, c'est le fait que l'adhésion aux vérités de foi est soumise par le sujet à une évaluation de cohérence avec sa propre expérience de vie et ne se limite pas du tout à une simple adaptation à une doctrine unique de salut, mais va jusqu'à modifier ou même rejeter cette dernière si cette cohérence est jugée insuffisante. Ainsi, par exemple, les paysans ont tendance à rejeter le monothéisme comme étant en contradiction flagrante avec leur expérience qui voit les travaux des champs soumis à des aléas météorologiques qui peuvent difficilement être considérés comme soumis à la volonté d'un Dieu unique et tout-puissant, sauf à attribuer à ce dernier le caractère d'une suprême indifférence. De même, les militaires ont eu tendance à éviter le christianisme, qui prônait l'amour des ennemis, et à privilégier le culte du dieu Mithra, conforme à la vaillance et à la hiérarchie militaires. De même, le christianisme sera évité par la classe ouvrière de la fin du XIXe siècle, qui le préférera aux doctrines de salut intramondain à partir du moment où elle percevra sa propre condition de vie comme résultant des conditions matérielles des relations de travail plutôt que de l'inaggravabilité du mal dans la condition humaine.

Avec Max Weber, les raisons de la croyance sont davantage comprises pour la logique interne pédante et reconstruite actuellement dans chaque doctrine individuelle, que pour les avantages qui peuvent en découler pour le croyant. La longue discussion de Weber sur les décisions des synodes des Églises protestantes, d'où naîtront de nouvelles dénominations, en est la preuve éclatante. Rien d'une telle dynamique n'aurait émergé si l'analyse de l'action orientée vers la religion avait été appréhendée comme le simple effet d'un conditionnement culturel.

Un effet inattendu : la dimension relationnelle de la méthode individualiste

L'adhésion à une croyance, précisément parce qu'elle manque de certitude, est très sensible à la dimension intersubjective. C'est précisément dans la mesure où les raisons qui sous-tendent une croyance sont perçues par le sujet comme allant de soi, ou dont l'évidence, aux yeux du sujet, s'impose à tous, que la dimension du partage occupe une importance décisive. (Boudon, 2008) Les autres sont implicitement appelés à soutenir et à partager ces mêmes raisons que le sujet considère comme évidentes. La logique des "bonnes raisons" est volontairement et consciemment intersubjective.

Un tel besoin de confirmation de ses raisons à travers la dimension intersubjective ouvre un autre ordre de motivations au besoin relationnel. Au-delà de l'intérêt matériel, de la simple habitude ou du résultat d'une passion partagée, la relation avec autrui peut en effet être constamment alimentée par le besoin constant de voir ses croyances renforcées par la confirmation de ses "bonnes raisons" au niveau de la relation intersubjective.

Conclusions

L'adhésion actuelle aux différentes religions n'est pas le résultat d'un conditionnement de quelque ordre ou type que ce soit. Le caractère sécularisé des institutions et donc de l'*action* en leur

sein, le caractère explicitement séculier des coutumes caractérisant les différentes sphères de la vie et donc l'exclusion substantielle de la dimension religieuse de l'univers quotidien ordinaire et sa manifestation explicite uniquement dans les lieux de culte, rendent toute explication en termes de conditionnement absolument inutile.

Jamais auparavant ceux qui choisissent de croire n'ont élaboré individuellement leurs propres "raisons de croire", et jamais auparavant l'analyse sociologique n'a pu faire l'impasse sur la recherche et la compréhension de ces raisons. Et c'est précisément la nature particulière des "bonnes raisons", fondées aujourd'hui davantage sur des *croyances* que sur des *preuves*, qui fait que les croyants de toutes les confessions ont tendance à se rencontrer, même au-delà des célébrations rituelles. La nature même de la croyance, et de la croyance religieuse en particulier, les pousse à rechercher constamment des confirmations qui ne se réalisent qu'à travers la dimension intersubjective.

Il est clair que c'est précisément sur la voie de la MI que l'analyse du phénomène religieux a atteint ses meilleurs résultats. Ce n'est qu'à travers la MI qu'il a été possible de dépasser les limites de la dimension purement descriptive. Ce n'est que grâce à la MI qu'il a été possible de produire une analyse du phénomène religieux qui permette de le comprendre au-delà de la dimension purement émotionnelle, de l'amener au niveau de la dimension cognitive, passant ainsi de l'analyse des *causes* qui provoquent la croyance à celle des *raisons* qui l'expliquent.

The use of methodological individualism in the analysis of the religious phenomenon

Introduction

Few social phenomena like those provoked by the religious dimension have long been entangled in what Raymond Boudon termed *sociological determinism*. Once out of the context of pre-modern societies, nothing so much as religious phenomena or religiously oriented forms of action appeared as the most obvious results of social and cultural conditioning.

However, it is precisely in the analysis of the religious phenomenon that the *Methodological Individualism* (henceforth IM) perspective has yielded its best results.

In the course of this essay, in addition to reporting the more explicit findings that the IM-based approach has brought out in the classics of sociology, the advantages that the analysis of beliefs in general and religious beliefs in particular, carried out from the perspective of IM, has for a general theory of social relations itself will be exposed.

The primacy of sociological determinism before belief analysis

The immediacy with which the determinist approach manifested itself in the early days of the nontheological study of religious phenomena has nothing obscure about it and, in the sociological sphere, refers directly back to the very analysis of beliefs and, in particular, religious beliefs.

If we accept to define by the term of *belief* the act of "taking for true" in the absence of certainty evidenced by the presence of evidence, nothing as much as beliefs is subscribed to from a trust of the subject in the community in which he or she lives. Subscribing to the beliefs emerging in one's "moral environment" (Durkheim) is for the individual the first condition dictated to him in order to be able to see himself recognized as a member of the community.

Unlike beliefs *tout court*, those concerning the religious dimension are not mere "opinions" but, insofar as they are immediately *normative*, dictate precise rules of conduct, thus producing consistent spillover within the collectivities themselves (Weber).

Religious beliefs are therefore those that, first, the subject accepts and subscribes to only by virtue of their being mediated by a collectivity and organized by a priestly caste.

However, such an adherence to religious belief due to contextual conditioning alone places it in a completely irrelevant dimension about the latter's evolution. The adherence to myths and beliefs, dictated by the mere communal desire for protection from the gods and the simple adaptation to a communal narrative even if it is theologically organized, leads religious adherence to be a simple adaptation to the historical-political conditions from which no process of innovation or transformation can arise.

Now it is precisely the opposite that has instead occurred, and the religious dimension has proved to be essential both in defining the political dynamic and in initiating substantial transformations in the economic one. (Weber) What was supposed to be a simple passive

subscription has turned out to be an unexpected source of action, capable of initiating a relevant series of transformational processes in the very structure of society, thus becoming a principal agent of the processes of social change.

In reality, religious knowledge produces an all-encompassing reading of reality from which the believer begins to act on all the different planes of the latter with consequences that go far beyond the sphere of the sacred, but profoundly change "the face of the earth" (Psalm 103) , that is, the totality of social relations and, first of all, those with political power. (Gauchet)

IM in the explanation of religious phenomenon

Transitioning from a subject who almost automatically subscribes to a tradition under the weight of social conditioning to one who instead actively invests himself, in absolutely no small way and with conspicuous consequences for his own life as well as that of his community, is what emerged in the analysis of the classics. The IM methodology practiced by them has proved fundamental to the whole of sociology.

A brief review of the path taken by these authors, allows us to understand the meaning and scope of such an approach.

Religion as a moral universe

The Enlightenment scholar Tocqueville (1805-1859) first and foremost questions political phenomena and, in particular, the becoming of the ongoing democratic process. In his analysis of democracy in the United States, the role of religion surprises him and is completely incomprehensible to him

This universe of merchants and artisans, bound to work and aimed at the pursuit of prosperity, who cease work every Sunday to go to temples where they are told "strange speeches" vis-à-vis the harm caused by greed, a sublime God who loves them, and the joys he reserves for those who confide in him, appears to him at first as a trivial cultural singularity, almost a folkloric trait.

Now it is precisely in explaining the *reasons* for adhering to such a singular universe that Tocqueville finds absolutely relevant explanations.

What will strike Tocqueville first and foremost is the profound and seemingly surprising continuity that exists between the life directives proclaimed from church pulpits and the ordinary life of liberal, market-based, profit-driven society. Tocqueville, in questioning the *motives* of the subject in subscribing to them, sees in these the work of a real "well-meaning interest." Religion sets in place a wholly rational strategy aimed at a genuine education of the subject who, by that path, consciously refines his character by practicing, out of respect for divine law, those very virtues that will enable him to achieve success in life.

Second, beyond their ability to educate to control oneself and one's behavior, religions help to edify worldviews and life views that, by moderating customs, elevate the soul toward immaterial pleasures, direct the latter toward the sublime. By such a path, religions end up animating the moral component of democratic society, cushioning the undesirable effects produced by practical

materialism that would otherwise plunge it into mere pleasure in material goods, pure personal welfare and, at most, that of one's family.

Finally, religions above all help the subject to maintain an alert consciousness with respect to the fundamental problems of life. By refusing to consider the religious dimension and resolving to "not think about it at all," the subject retreats into indifference. This constitutes a veritable vital renunciation that extinguishes or at any rate paralyzes all other quests for meaning. This not only undermines the moral dimension of political action on behalf of the community, but also annihilates reason, precluding its access to the higher frontiers of the spirit, which the subject needs anyway.

Beyond communitarianism

A rejection of the religious dimension seen as a consequence of mere communal pressure can also be traced in Emile Durkheim (1858-1917). His study of the elementary forms of religious life, responds to his assessment of religion as a constitutive element, consubstantial to society itself from its origins. For it is religions that bring order to society itself by dividing the *sacred* from the *profane*, thus placing under protection all that is foundational to the very life of the community as a moral reality, separating it from ordinary life and individual interests.

Given such an essentiality, even the religious dimension, just like all other collective phenomena, does not impose itself at all without the consent of the individual. For Durkheim, in fact, "The concept which at the outset is held to be true insofar as it is collectively shared, tends only to become collective on the condition that it is held to be true. We ask its justifications before we grant it our credit." (Durkheim, [1912] 1979⁶, p.624) However much the individual religion is proposed by a context in which the individual lives and in which he recognizes himself, the latter does not give it credit until after he has recognized its contents and experienced its consistency.

In contrast to theological knowledge, the religious dimension is inseparable from the experience of real contact, of a concrete encounter, which, for Durkheim, is essentially developed in the dimension of ritual and, even more precisely, in that of religious festival.

He does not see religion as an illogical drift at all, the result of a "mentality" that is inevitably different from the scientific one. The rain dance, in the absence of sufficient knowledge about the atmosphere, does not imply a pre-logical mentality at all, but merely explains the phenomenon of rain fall in the light of the only interpretive code then available: that of connections occurring by magic. Moreover, since the rites for rain occurred during the periods in which it was supposed to fall, the chances of success were highly probable, thus recording a manifest confirmation of the effectiveness of the ritual.

The ceremony itself represents a suspension of ordinary time and signals the entry into a communal moment in which all ordinary relationships are revisited and reconstituted in light of the founding event that is being re-enacted. In practice, religious action turns out to be the founder of an experience concretely lived by the entire tribe and therefore has nothing irrational about it, understood as separate from practical experience.

In fact, as much as religious principles are presented as a coherent whole in themselves, the extent to which they are subscribed to varies consistently from principle to principle within the

group of believers. Not only does the subject tend to subscribe differentially to the different dogmas of faith, but in fact he filters the values proposed by the religion to which he belongs according to his own personal scales of values, giving rise to a personal choice in which he expresses his own hierarchies of priorities. Thus it happens that not all beliefs are subscribed to with the same evidence. Thus, those that do not impact the principles of reason (God, the soul, sin) are accepted with greater intensity, while eschatological beliefs, those concerning "ultimate realities" (judgment after death, hell, heaven) are subscribed to with much less intensity. (Boudon, 2002). What is more, it is revealing that people tend to believe with less difficulty in the existence of heaven than in the existence of hell.

Finally, the very primacy of the secularization of institutions and the secularization of consumption make any participation in liturgical rites that is the result of mere habit or any social conditioning essentially incomprehensible.

Religion as world ordering and inner experience

For Max Weber (1864-1920), individual religious beliefs are subject to a real path of rationalization on which they end up depending, coming out transformed themselves, but also completely transforming the entire religious dimension.

Thus, for example, only the discovery of the concept of the *soul* will lead to the emergence of a belief in spirits, the rituals of veneration that these entail and the consequent stabilization of a class of priests capable of structuring, transmitting and controlling them. Similarly, only unity among the cities and the need to give the gods of each an adequate space will give rise to a pantheon from which the need to distinguish the gods according to their qualities or-as will be the case in the Roman case-according to their competencies will materialize. Only the belief in a unique and omnipotent God will pose the problem of God's justification in the face of an evil that, paradoxically, he tolerates, thus opening up the problem of God's possible justifications from whose answer radically different doctrines of salvation will develop. The great difference between West and East has precisely in the diversity of the answers given to this question its main reason.

Not only does Weber's sociology of religions reject the idea of a single concept of religion into which different modalities capable of leading to radically different effects can be traced, but he sees religious space as a place into which, as the process of rationalization proceeds, new figures enter again and again.

Thus alongside the magician, following the emergence of the concept of the soul, appears the figure of the priest, unthinkable until transcendent forces generically understood, persisted in the object and could only be influenced through magical coercion. Likewise with the prefiguring of an ethical God arises the figure of the *prophet* who affirms and spreads the doctrine of salvation that this same God requires. Only after the establishment of the prophet and following the group of disciples does the unprecedented dimension of the *lay community* emerge, the center of new attention to daily life.

Sorcerer, priest, prophet, and community of the laity bring into being configurations of the religious universe from which will result dimensions of religiosity absolutely not reducible to one another.

What appears to be decisive for IM is that adherence to the truths of faith is subjected by the subject to an evaluation of consistency with his or her own life experience and does not end at all with a simple adaptation to the single doctrine of salvation, but goes so far as to modify or even reject the latter if such a consistency is judged insufficient. Thus, for example, peasants tend to reject monotheism as being in stark contradiction to their experience, which saw work in the fields subjected to meteorological randomness that could hardly be regarded as subservient to the will of a single, all-powerful God, unless the latter was attributed the character of supreme indifference. Similarly, the military would tend to avoid Christianity that preached love for enemies and instead favor the worship of the God Mithras, consistent with military valor and hierarchy. Exactly as, again Christianity, will be avoided by the working class of the late nineteenth century who will prefer to it doctrines of intra-worldly salvation from the moment that it perceives its own condition of life as consequent to the material conditions of labor relations than to the inaggrability of evil in the human condition.

With Max Weber, the reasons for belief are understood more for the pedantically and presently reconstructed internal logic within each individual doctrine than for the benefits that can be derived for the believer. The long Weberian dwellings on the decisions of the synods of the Protestant Churches, from which new denominations will spring, are heavy evidence of this. Nothing of such a dynamic would have emerged if the analysis of religiously oriented action, had been grasped as the mere effect of cultural conditioning.

An unexpected effect: the relational dimension of the individualist method

Adherence to a belief, precisely because it lacks certainty, is highly sensitive to the intersubjective dimension. Precisely insofar as the reasons underlying a belief are perceived by the subject as self-evident, or the evidence of which, in the subject's view, is in the public eye, the dimension of sharing occupies a decisive importance. (Boudon, 2008) Others are implicitly called upon to support and share those same reasons that the subject sees as self-evident. The logic of "good reasons" is voluntarily and consciously intersubjective.

Such a need for confirmation of one's reasons through the intersubjective dimension opens up a further order of motivations to the relational need. Beyond material interest, simple habit or as a result of a shared passion, the relationship with others may in fact be constantly fueled by the constant need to see one's beliefs reinforced through the confirmation of one's "good reasons" on the level of intersubjective relationship.

Conclusions

Current adherence to different religions is not the result of conditioning of any order or kind. The secularized nature of institutions and thus of *acting* within them; the explicitly secular character of the customs characterizing the different spheres of life and thus the substantial ouster of the religious dimension from the ordinary everyday universe and its explicit manifestation only within places of worship, make any explanation in terms of conditioning absolutely useless.

Never before have those who choose to believe individually elaborated their "reasons for believing," and never before has sociological analysis been unable to fail to transit through the search for and understanding of these. And it is precisely the particular character of "good reasons"

to be based now more on *beliefs* than on *evidence* that makes believers of all faiths tend to meet even beyond ritual celebrations. The very nature of belief, and of religious belief in particular, drives them constantly to seek confirmations that are realized only through the intersubjective dimension.

It is quite clear that it is precisely on the road of IM that the analysis of the religious phenomenon has achieved its best results. Only through IM was it possible to cross the boundaries of the purely descriptive dimension. Only through IM has it been possible to produce an analysis of the religious phenomenon that would make it possible to understand it beyond the purely emotional dimension to the level of the cognitive dimension, thus transiting from the analysis of the *causes that cause belief* to that of the *reasons that explain it*.

Salvatore Abbruzzese