

Vetenskaplig religionsforskning som utmaning för gudstro?

Om kognitionsvetenskaplig religionsforskning och dess relevans för gudstrons rationalitet

LOTTA KNUTSSON BRÅKENHJELM

Lotta Knutsson Bråkenhielm är teologie doktor i religionsfilosofi vid Uppsala universitet.

lotta.knutsson@teol.uu.se

I den allmänna debatten framförs ofta uppfattningar som aktualiserar frågan om religiösa trosföreställningars rationalitet. Från nyateistiskt håll hävdas att den vetenskapliga religionsforskning som görs, alltmer urholkar det rationella i att hålla religiösa trosföreställningar för sanna. Många troende å sin sida stödjer oreflekterat sina uppfattningar, såväl i moral som i sakfrågor, på en okritisk hänvisning till en helig skrift utan att ifrågasätta om det som står i skriften är sant. Även i akademiska sammanhang finns olika uppfattningar om den vetenskapliga forskningens relevans för religiös tro.

I syfte att försöka reda ut åtminstone vissa begrepp, granskas här en specifik religionsvetenskaplig inriktning, nämligen den kognitionsvetenskapliga, och dess konsekvenser för en rationellt hållbar gudsro. Denna forskningsinriktning lämnar ett viktigt bidrag till diskussionen, då många av forskarna gör anspråk på att på ett uttömmande sätt förklara religiösa trosföreställningars uppkomst utan att förutsätta en religiös verklighet. Därmed skulle den kunna utgöra en allvarlig utmaning mot religiösa trosföreställningar.

Kognitionsvetenskaplig religionsforskning

Kognitionsvetenskaplig religionsforskning (KVR) är ett tvärvetenskapligt forskningsprogram som utvecklats från 1990-talet och framåt.¹ Inom denna

1. Utmärkta översikter ges i till exempel Scott Atran, *In Gods We Trust: The Evolutionary*

forskningsinriktning studerar man religiösa begrepp, trosföreställningar, erfarenheter och beteenden med utgångspunkt i det mänskliga medvetandets tankeprocesser som resultatet av biologisk evolution. Det man intresserar sig för och försöker förklara är orsakerna till de religiösa fenomenens uppkomst i och spridande genom det mänskliga medvetandets kognitiva mekanismer. Ett exempel är den överkänslighet för att upptäcka och tillskriva föremål och levande väsen ”agens”, det vill säga en avsikt och förmåga att vilja oss väl eller illa, som tycks vara medfödd eller åtminstone mycket tidigt utvecklad, och som därför också, enligt KVR, underlättar ”upptäckten” av andeväsen och gudar.

Det empiriska underlaget är hämtat från främst antropologi och experimentell psykologi. Genom dessa studier menar man sig ha funnit universella likheter vilket bekräftats i experiment. Resultaten visar att människor i alla kända kulturer tycks ha lätt att tro på och låta sina liv påverkas av ”övernaturliga agenter” så som andar och gudar. Den typen av religiösa trosföreställningar tycks med andra ord vara något som faller sig naturligt för oss; de uppstår spontant och intuitivt och på liknande sätt världen över, som om det vore en del av den mänskliga naturen att bilda sådana.

Konsekvenser för religiösa trosföreställningars rationalitet

Vilka slutsatser kan vi då, mot bakgrund av KVR:s teorier och resultat, dra angående det rationella i att hålla religiösa trosföreställningar för sanna?² Det jag avser i detta sammanhang är *epistemisk rationalitet*. Ett exempel, kanske det mest välkända, på en epistemisk teori är evidentialismen: en trosföreställning är rationell att hålla för sann om man kan ange evidens eller goda skäl för den.

Uppenbart är att forskare (och andra) drar slutsatser, men samma teori kan intressant nog leda fram till diametralt olika slutsatser. En del menar sig ha fått underlag att förklara bort religiös tro, eftersom den tycks genereras av opålitliga kognitiva mekanismer, så som den ovan nämnda överkänsligheten för att upptäcka agens.³ Kritikerna av denna uppfattning menar att resulta-

Landscape of Religion, Oxford 2002; Scott Atran & Ara Norenzayan, ”Religion’s Evolutionary Landscape: Counterintuition, Commitment, Compassion, Communion”, *Behavioural and Brain Sciences* 27 (2004), 713–770; Justin Barrett, *Why Would Anyone Believe in God?*, Walnut Creek, CA 2004; Justin Barrett, *Cognitive Science, Religion, and Theology: From Human Minds to Divine Minds*, West Conshohocken, PA 2011; Pascal Boyer, *Religion Explained: The Human Instincts that Fashion Gods, Spirits and Ancestors*, London 2002; Pascal Boyer, *The Fracture of an Illusion: Science and the Dissolution of Religion*, Göttingen 2010.

2. Detta har jag försökt utreda i Lotta Knutsson Bråkenhielm, *Religion – evolutionens missfoster eller kärleksbarn? Kognitionsvetenskaplig religionsforskning och dess relevans för religiösa trosföreställningars rationalitet*, Uppsala 2016. Frågan diskuteras även i Aku Visala, *Religion Explained? A Philosophical Appraisal of the Cognitive Science of Religion*, Helsingfors 2009.

3. Se till exempel Atran, *In Gods We Trust*; Boyer, *Religion Explained*; Boyer, *The Fracture of*

ten inte har någon relevans för huruvida trosföreställningarna är rationellt berättigade eller inte, än mindre för huruvida de är sanna.⁴ Det finns också de som pekar på att lättheten med vilken vi föreställer oss gudar, andeväsen och liknande, talar för att dessa troligen existerar eller att det åtminstone inte behöver vara irrationellt att tro det. Att vi lyckats identifiera vilka kognitiva mekanismer som är verksamma snarare stödjer än undergräver denna slutsats, menar de.⁵

Den uppfattning som jag själv kommer att argumentera för är att teorierna och forskningsresultaten bör tillmätas negativ relevans för vissa slags religiösa trosföreställningar men inte för andra. Med *relevans* avses här ett påståendes förmåga, förutsatt att det är sant eller sannolikt, att påverka det rationella i att omfatta en trosföreställning i positiv eller negativ riktning.⁶

När det gäller vad som bör anses rationellt att tro ger olika epistemiska teorier olika svar. Inom KVR tycks en *reliabilistisk* epistemisk teori antas,⁷ uttryckligen eller underförstått. En renodlad sådan modell är dock problematisk och jag har därför utvecklat denna rationalitetsmodell genom att införa *presumtivistiska*⁸ och *evidentialistiska* inslag: det är rationellt för en person att omfatta en viss trosföreställning om denna trosföreställning (a) kan antas ha genererats av en eller flera tillförlitliga kognitiva mekanismer, vilket (b) gäller oavsett om hen är eller inte är medveten om vilken eller vilka dessa mekanismer är, men (c) bara så länge det inte finns eller uppkommer några skäl att ifrågasätta trosföreställningens rimlighet eller sanning ("defeaters"); om sådana uppkommer måste hen (d) reflektera över den och finna andra skäl eller grunder för att omfatta trosföreställningen ifråga.⁹

an Illusion; Jesse Bering, *The Belief Instinct: The Psychology of Souls, Destiny, and the Meaning of Life*, New York 2012.

4. Detta har diskuterats i exempelvis Justin Barrett, "Is the Spell Really Broken? Bio-Psychological Explanations of Religion and Theistic Belief", *Theology and Science* 5 (2007), 57–72; Michael Murray, "Scientific Explanations of Religion and the Justification of Religious Belief", i Jeffrey Schloss & Michael Murray (red.), *The Believing Primate: Scientific, Philosophical, and Theological Reflections on the Origin of Religion*, Oxford 2009, 168–178.

5. Kelly James Clark, "Reformed Epistemology and the Cognitive Science of Religion", *Faith and Philosophy* 27 (2010), 174–189; Kelly James Clark & Justin Barrett, "Reidian Religious Epistemology and the Cognitive Science of Religion", *Journal of the American Academy of Religion* 79 (2011), 639–675.

6. Begreppet är hämtat från Mikael Stenmark, *How to Relate Science and Religion: A Multidimensional Model*, Grand Rapids, MI 2004, 180: "Science (or some part of science) is *religiously* or *ideologically relevant* if what it does or contains could either support or undermine ideologies, religions, or worldviews".

7. Enligt denna är det rationellt för en person att hålla en trosföreställning för sann om den uppkommit genom en tillförlitlig kognitiv process.

8. Enligt presumtivismen är vi rationellt berättigade att fortsätta omfatta de trosföreställningar vi gör tills det uppkommer skäl att ifrågasätta dem.

9. Tyvärr medger inte utrymmet någon utförligare diskussion av denna rationalitetsmodell, men resonemanget utvecklas i Bräkenhielm, *Religion*, 97–103.

Undergräver kognitionsvetenskaplig religionsforskning religiös tro?

Det tycks finnas i huvudsak två olika argumentationslinjer bland dem som menar att KVR:s teorier och resultat visar att religiösa trosföreställningar (sannolikt) är falska eller åtminstone irrationella att omfatta för människor (som får kännedom om KVR:s forskningsresultat).¹⁰

Enligt den ena finns det bättre förklaringar till sådana trosföreställningars uppkomst än religiösa förklaringar så som att de skulle vara orsakade av Gud eller att de skulle avspegla en religiös verklighet. De naturliga förklaringar som KVR kan ge räcker för att göra de övernaturliga förklaringarna överflödiga. De naturliga förklaringarna bör därför ges företräde, vilket innebär att det inte är rationellt för människor att tro att innehållet i dessa trosföreställningar skulle vara sant.¹¹

Frågan är dock för vem de naturliga förklaringarna är att föredra. För forskaren eller vetenskapssamhället är svaret självklart ja, men detta är tämligen trivialt eftersom en metodologisk naturalism i allmänhet förutsätts. Att även den troende bör ge företräde åt de naturliga förklaringarna är däremot inte lika självklart.¹² Den troende har dock fått tillgång till en ”defeater” – de naturliga förklaringarna – som åtminstone *prima facie* bör minska hennes trosvissitet. Hon måste därför reflektera över vad detta får för konsekvenser för huruvida hon kan fortsätta att hålla trosföreställningarna för sanna och hur de i så fall kan integreras med andra försanthållanden som hon omfattar (och förväntas omfatta i ett modernt västerländskt samhälle med tillgång till sådant som vetenskaplig forskning).

Kan då KVR verkligen presentera naturliga förklaringar som är bättre än övernaturliga? Förutom det probematiska i att definiera vad som menas med ”bättre”,¹³ kan det till att börja med konstateras att mycket av empiriskt arbete återstår. En mer principiell invändning är dock att det är tveksamt om naturliga förklaringar generellt nödvändigtvis ska betraktas som bättre än övernaturliga, annat än i vissa enskilda fall (och självklart i vetenskapliga sammanhang). Ett annat problem är följande: även om vi finner en förklaring som i något avseende kan anses bättre, utesluter inte detta

10. Jag bygger detta på egna iakttagelser men de bekräftas i David Leech & Aku Visala, ”The Cognitive Science of Religion: A Modified Theist Response”, *Religious Studies* 47 (2011), 301–316. Där benämns argumenten ”natural versus theistic explanations” och ”unreliability arguments”.

11. Se till exempel Bering, *The Belief Instinct*, 202; Paul Bloom, ”Religious Belief as an Evolutionary Accident”, i Jeffrey Schloss & Michael Murray (red.), *The Believing Primate: Scientific, Philosophical, and Theological Reflections on the Origin of Religion*, Oxford 2009, 126.

12. Det behöver förstås inte finnas någon motsättning mellan att vara troende och att vara forskare; den troende kan vara forskare och vice versa.

13. Inom vetenskapen föredras till exempel en teori eller hypotes framför en annan om den är ”enklare” (Ockhams rakkniv), men dels är denna princip långt ifrån oomtvistad, dels är det inte givet att religiösa påståenden ska bedömas på samma sätt som vetenskapliga.

nödväntigtvis att det finns en alternativ förklaring som är korrekt. För den troende behöver därför de naturliga förklaringarna inte utesluta att religiösa förklaringar kan ges eller att en gudomlig verklighet existerar. Ett annat sätt för den troende att hantera frågan är att gå med på att naturliga förklaringar kan ges, men samtidigt formulera andra argument för (exempelvis) Guds existens.

Detta sammantaget innebär att argumentet (för den troende) inte är särskilt starkt. Hon behöver inte gå med på att de naturliga förklaringarna generellt utgör övertygande eller ens starka skäl mot det rationella i att omfatta religiösa föreställningar. Den troende har dock, förutsatt att KVR kan presentera tillräckliga naturliga förklaringar, fått ett av sina argument för sin gudstro, nämligen att den religiösa tron eller känslan inte låter sig förklaras på annat sätt än genom Guds faktiska existens, allvarligt försvagat.

Den andra argumentationslinjen, som mer tydligt utgår från de kognitionsvetenskapliga förklaringarna, går ut på att religiösa trosföreställningar genereras av otillförlitliga kognitiva mekanismer, det vill säga sådana som ofta genererar falska föreställningar. Därför är det inte rationellt att omfatta dessa föreställningar. Därmed har den troende fått tillgång till en ”defeater” som åtminstone *prima facie* bör minska hennes trosvisshet. Hon måste därför reflektera över vad detta får för konsekvenser för huruvida hon kan fortsätta att hålla trosföreställningarna för sanna och hur de i så fall kan integreras med andra försanthållanden hon omfattar (och förväntas omfatta).

Hur starkt är då argumentet? Lyckas KVR visa att religiösa trosföreställningar är genererade av otillförlitliga kognitiva mekanismer? Det är tveksamt. Det förefaller svårt dels att visa att de identifierade mekanismerna på något avgörande sätt är verksamma, dels att de generellt skulle vara otillförlitliga. Det kan också vara riskfyllt att visa att mekanismerna är särskilt otillförlitliga i religiösa sammanhang utan att hamna i ett cirkelresonemang.¹⁴

Dock menar jag att argumentet är starkt i en annan mening: om det visar sig att religiösa föreställningar är genererade av otillförlitliga kognitiva mekanismer, är detta högst relevant och bör minska den troendes trosvisshet. Hon måste antingen visa att det finns anledning att tro att mekanismerna är tillförlitliga eller åtminstone att det inte finns skäl att betrakta dem som otillförlitliga, eller också formulera andra argument för sin gudstro.

Den rationalitetsmodell jag använder innehåller ju ett reliabilistiskt element, vilket innebär att det är av stor betydelse hur en trosföreställning har uppkommit. Finns det skäl att misstänka att den genererats av otillförlitliga mekanismer har detta negativ relevans för det rationella i att omfatta den.

14. Se till exempel Barrett, ”Is the Spell Really Broken?”; Murray ”Scientific Explanations of Religion”.

Om sådana skäl uppkommer måste personen, reflektera över konsekvenserna. Graden av otillförlitlighet (ibland? oftast? alltid?) har också betydelse: ju högre denna är, desto mer undergrävs det rationella i att hålla de föreställningar för sanna som är ett resultat av dessa. Detta sammantaget innebär att argumentet är ganska starkt. Om det visar sig att religiösa trosföreställningar är genererade av otillförlitliga kognitiva mekanismer, blir det oundvikligt för en troende som vill vara rationell att utsätta dessa för en kritisk granskning.

Det är dock inte säkert att alla tänkbara religiösa föreställningar låter sig bortförklaras. En rimligare slutsats är att KVR och andra naturliga förklaringar som kan ges, har negativ relevans för det rationella i att omfatta *vissa* religiösa trosföreställningar men inte för andra, något som jag återkommer till.

Kognitionsvetenskaplig religionsforskning som stöd för religiös tro?

Jag har ovan påpekat att religiösa trosföreställningar tycks vara något som faller sig naturligt för oss människor, vilket också är en av grundteorierna inom KVR. Religiösa föreställningar uppstår intuitivt och kräver ingen större tankeanstängning eller idog inläring att tillägna sig. För att förklara detta har teologer inom olika religiösa traditioner formulerat tanken att Gud försett människan med en särskild förmåga att komma i kontakt med Gud, en *sensus divinitatis*, en känsla eller ett sinne för det gudomliga. Inom KVR har detta sinne eller denna kognitiva mekanism nu kunnat identifieras, menar man; det finns alltså empiriska belegg för att vi faktiskt är utrustade med en sådan ”gudsmekanism”.¹⁵

Två olika argument eller argumentationslinjer kan urskiljas bland dem som menar att KVR visar att det är rationellt eller åtminstone inte irrationellt att omfatta religiösa trosföreställningar. Den ena tar fasta på det naturliga i dessa: det faktum att gudstro uppstår så lätt och intuitivt hos (nästan) alla. Att vi till och med tycks ha en medfödd disposition att omfatta någon form av religiös tro, talar för att de religiösa trosföreställningarna också troligen är sanna eller åtminstone *prima facie* rationella att hålla för sanna.¹⁶

Det är dock tveksamt om argumentet är hållbart. Religiös tro tycks nämligen inte vara fullt så vanligt förekommande och därmed inte fullt så naturlig som argumentet hävdar. Hållbarheten blir således lägre ju mindre naturlig religiös tro visar sig vara.

Dessutom är det förstås tveksamt om det har så stor betydelse hur pass naturlig en trosföreställning är för att den ska anses rationell att omfatta. *Prima facie* kan det visserligen vara rationellt att omfatta de trosföreställ-

15. Clark, ”Reformed Epistemology”; Clark & Barrett, ”Reidian Religious Epistemology”.

16. Se till exempel Barrett, *Why Would Anyone Believe in God?*, 123.

ningar som uppstår på detta sätt, men på samma sätt uppkommer och upprätthålls även fördomar, samtidigt som det finns en mängd försanthållanden som kan accepteras endast med en intellektuell kraftansträngning. Det är således ytterst tveksamt om det naturliga i en trosföreställning verkligen talar för att den är rationell att omfatta. Sammantaget pekar detta mot att argumentet inte är särskilt starkt.

Den andra linjen, som mer tydligt utgår från de kognitionsvetenskapliga förklaringarna, går ut på att de kognitiva mekanismer som KVR identifierat som genererande religiös tro är epistemiskt tillförlitliga. KVR ger empiriskt stöd för att vi är utrustade med en särskild gudsmekanism som det finns skäl att tro är tillförlitlig. Detta överensstämmer med ovan nämnda idé att Gud försett människan med en *sensus divinitatis*, och har därför, i synnerhet i kombination med reformert epistemologi,¹⁷ positiv relevans för det rationella i att omfatta religiösa trosföreställningar, så som tron att det finns en gud. Den troende kan således känna sig styrkt i sin religiösa tro.¹⁸

Frågan är dock om argumentet är hållbart. Det empiriska underlaget är osäkert och det är oklart vari denna mekanism består. Det är också tveksamt om vi från att det finns anledning att anse våra kognitiva mekanismer epistemiskt tillförlitliga i vissa fall så som tron att andra har medvetande,¹⁹ kan dra slutsatsen att de också är tillförlitliga med avseende på gudstro. Dessutom är det inte säkert att gudsmekanismen verkligen får oss att *tro* på Guds eller gudars existens bara för att vi har lätt att *föreställa* oss dem. Hållbarheten får därför anses måttlig eller låg, åtminstone för den som inte förutsätter en gudstro eller en reformert epistemologi.

Jag menar emellertid att argumentet är tämligen starkt i en annan mening. Om KVR kan ge väl underbyggda empiriska belegg för att människan är utrustad med det jag kallat för en kognitiv gudsmekanism, och om det finns goda skäl att tro att denna är epistemiskt tillförlitlig, kan det inte anses irrationellt att omfatta religiösa trosföreställningar; vi kan till och med gå med på att sådana föreställningar får ett visst stöd. Enligt den rationalitetsmodell jag utvecklat är frågan viktig. Enligt denna modell är det ju rationellt för en person att hålla en trosföreställning för sann om denna uppkommit genom en tillförlitlig kognitiv process. Detta sammantaget innebär att argumentet (för den troende) är ganska starkt. De svaga punkterna i argumentationen

17. Enligt denna finns det föreställningar vi håller för sanna och också är rationellt berättigade att hålla för sanna trots att de inte bygger på argument eller är uppenbara för sinneserfarenheten. Om det finns en gud som bryr sig om oss människor, kan vi förvänta oss att denna gud försett oss med kognitiva mekanismer som ger oss (något så när) korrekta föreställningar om verkligheten.

18. Se framför allt Clark & Barrett, "Reidian Religious Epistemology", 649.

19. Ofta jämför man, inom reformert epistemologi, gudstro med andra föreställningar som är självklara för oss, som till exempel tron på andras medvetanden och yttervärldens existens.

är visserligen något som måste bemötas, men i kombination med reformert epistemologi låter sig detta göras.

Vad får då detta för konsekvenser för ateisten? Överensstämmelserna mellan den teologiska idén om en gudsmekanism och de empiriska resultaten inom KVR, bör kunna få den icke troende, om han vill vara rationell, att reflektera över och kanske till och med ifrågasätta sin ateistiska uppfattning eller åtminstone känna sig mindre trosviss. Framför allt bör han ifrågasätta ett av argumenten mot gudstro, nämligen att KVR visar att denna är irrationell.

Ett sätt att pröva de föreställningar vi omfattar, är att se om de kan integreras med annat vi håller för sant (eller förväntas känna till) och om de stämmer överens sinsemellan. Det är mer rationellt att omfatta de trosföreställningar som klarar denna prövning än dem som inte gör det. Det är tveksamt om en bild av Gud som någon som ständigt ingriper i världen och kanske till och med handlar i strid mot naturlagarna, eller om tron att huset är hemsökt av onda andar, klarar en sådan prövning. Sådana föreställningar ger nämligen upphov till en mängd svårlösta problem.

En tro på en gud som skapat och upprätthåller universum torde däremot vara lättare att integrera med en vetenskaplig världsbild och med annat vi vet om världen. En gud som verkar genom evolutionen och genom naturlagarna, är fullt tänkbar. Att erfarenheten av en sådan gud lämnar avtryck till exempel i form av mätbara processer i hjärnan, eller att man empiriskt identifierat de kognitiva mekanismer som sätter oss i kontakt med denna gud, motsäger inte att en sådan gudomlig varelse eller verklighet existerar.

Naturliga och övernaturliga föreställningar

Argumenten för positiv relevans underlättas förstås om vi antar en religiös tro som utgångspunkt: givet att Gud finns är det bara att förvänta sig att Gud försett oss med tillförlitliga mekanismer för att komma i kontakt med Gud. Ateisten ser dock andra sätt att förklara människors gudstro och de mekanismer som genererar eller underlättar denna. Hon behöver inte heller gå med på att de identifierade mekanismerna är tillförlitliga i religiösa sammanhang bara därför att de tycks vara det i andra.

Här antyds en möjlighet att göra en åtskillnad mellan hur vi bedömer föreställningar om den ”naturliga” och den ”övernaturliga” världen. Kan en sådan åtskillnad motiveras, och i så fall hur? Jag kommer här att presentera fyra olika uppfattningar om hur man utifrån ett *evolutionärt synsätt* kan resonera om sambandet mellan sanning/rationalitet och överlevnad eller *fitness*.²⁰

20. Jag använder ordet ”fitness” i stället för de svenska motsvarigheterna lämplighet,

Till att börja med kan evolutionära argument ges för att våra trosföreställningar ger en korrekt beskrivning av verkligheten, åtminstone något så när. Våra kognitiva mekanismer är i de flesta sammanhang tämligen tillförlitliga, till exempel i dem som har med våra vardagliga föreställningar att göra. Det finns nämligen ett överlevnadsvärde i att ha korrekta uppfattningar om verkligheten. (Den som ser ett stup där det finns ett stup har större chanser att leva vidare och sprida sina gener än en som ser ett glasgolv.)²¹ Enligt *evolutionär reliabilism* har naturligt urval därför en tendens att gynna pålitliga trobildningsmekanismer.²² En människas trosföreställningar påverkar hennes beteende vilket i sin tur påverkar hennes *fitness*. Därför vore det synnerligen osannolikt om majoriteten av våra föreställningar inte alls skulle ha att göra med hur verkligheten är beskaffad. Vi behöver ha trosföreställningar som i någon mån överensstämmer med världen för att kunna ta oss fram i och interagera med den.

En annan uppfattning är följande: om vi antar att vårt förnuft och våra sinnen normalt sett ger oss god vägledning för att bilda sanna föreställningar, varför skulle man göra ett undantag när det gäller religiösa föreställningar? Om evolutionen gynnat vissa kognitiva mekanismer för att de hjälper oss att bilda sanna föreställningar om verkligheten, bör man inte på förhand utesluta att detta kan gälla även om dem som får oss att bilda religiösa trosföreställningar.²³ Tvärtom är det fullt möjligt (och för en teist högst sannolikt) att Gud skapade världen sådan att naturligt urval faktiskt gynnar pålitliga trobildningsmekanismer.²⁴ Vi skulle alltså ha rätt att lita på att de kognitiva mekanismerna ger en någorlunda korrekt bild av verkligheten, även när det gäller religiösa föreställningar.

Man kan också vända på resonemanget och hävda att om vi inte kan lita på våra kognitiva mekanismer när det gäller religiösa föreställningar, bör detsamma gälla för icke religiösa. En tredje uppfattning blir då att ifrågasätta varför vi över huvud taget ska lita på de kognitiva mekanismerna, om de selekterats för överlevnad och inte för sanning, det vill säga för att de stämmer med verkligheten.²⁵ Evolutionen ”bryr sig” strängt taget inte om vad som är sant och falskt, så länge det ökar våra och våra geners chanser att

duglighet eller anpassningsförmåga, även om det låter klumpigt. Begreppet betyder enkelt uttryckt en individs förmåga att överleva och reproducera sig eller sin art.

21. Se till exempel Atran, *In Gods We Trust*, 183; Daniel Dennett & Alvin Plantinga, *Science and Religion: Are They Compatible?*, New York 2011, 25–37, 45–55, 73–77.

22. William Ramsey, ”Naturalism Defended”, i James Beilby (red.), *Naturalism Defeated? Essays on Plantinga’s Evolutionary Argument against Naturalism*, Ithaca, NY 2002, 15–29.

23. Murray, ”Scientific Explanations of Religion”, 169.

24. Murray, ”Scientific Explanations of Religion”, 178.

25. Murray, ”Scientific Explanations of Religion”, 177.

överleva. Vi skulle således inte heller ha anledning att lita på att till exempel våra vetenskapliga teorier är riktiga.

En fjärde uppfattning är dock tänkbar: evolutionära skäl talar för att vi kan lita på våra kognitiva mekanismer inom vissa områden, till exempel när det gäller den fysiska omgivningen, men inte när det gäller andra, så som en religiös verklighet. Trosföreställningar om den naturliga världen ska bedömas annorlunda än dem om den övernaturliga. Det är nämligen svårt att finna rimliga förklaringar till att exempelvis våra synintryck inte skulle motsvaras av reella objekt, medan sådant som gudstro kan förklaras utan att anta existensen av något gudomligt.²⁶

Det som gäller om den omedelbara fysiska omgivningen kan antas gälla även vetenskapliga teorier och försanthållanden. De redskap vi använder för att bilda sådana trosförställningar är ju desamma, så som sinneserfarenhet och induktion. Om det finns anledning att anse att våra vardagliga föreställningar är rationella nog att hålla för sanna, bör följaktligen detsamma gälla för vetenskapliga. Detta skulle således göra det möjligt för oss att veta betydligt mer än det våra sinnen förmedlar om den omedelbara omgivningen.²⁷ Inom vetenskapen finns också metoder med vilka man på ett intersubjektivt sätt kan pröva föreställningarna, vilket också talar för att vi kan avgöra vilka som är rationella att omfatta. (Att detta är betydligt svårare när det gäller religion, brukar även troende människor gå med på.)

När det gäller föreställningar om den övernaturliga världen förefaller det alltså lättare (än för föreställningar om den naturliga) att förklara dessa med att de är genererade av otillförlitliga kognitiva mekanismer, samt peka på bakomliggande evolutionära faktorer. Evolutionen ”tillåter oss”, enligt denna uppfattning, att ha falska föreställningar om en övernaturlig värld men inte (alltför många) om den naturliga världen. Vissa föreställningar tycks ha lättare än andra att överleva och föras vidare vare sig de är sanna eller inte.²⁸

Det förefaller således rimligt att åtminstone vissa religiösa trosföreställningar kan anses vara genererade av otillförlitliga kognitiva mekanismer, och att detta kan förklaras evolutionärt, till exempel genom hänvisning till vår överkänslighet för att identifiera agens.²⁹ Utifrån evolutionär reliabilism

26. Se till exempel John Teehan, ”Cognitive Science and the Limits of Theology”, i Roger Trigg & Justin Barrett (red.), *The Roots of Religion: Exploring the Cognitive Science of Religion*, Burlington 2014, 167–187.

27. Se till exempel Atran, *In Gods We Trust*, 183.

28. Det finns också exempel på icke religiösa illusioner som har en tendens att överleva, till exempel uppfattningen att vi är bättre än genomsnittet eller att världen är rättvis. Se till exempel Ryan McKay & Daniel Dennett, ”The Evolution of Misperception”, *Behavioral and Brain Sciences* 32 (2009), 493–510.

29. Det optimala vore kanske att alltid ha föreställningar som överensstämmer med verkligheten, men evolutionärt sett är det bättre att vara överkänslig än tvärtom: bättre att

behöver argumentet dock inte drabba samtliga av våra försanthållanden om världen, eftersom det finns ett överlevnadsvärde i att ha föreställningar som stämmer något så när med hur världen är beskaffad.

Vilka slutsatser kan vi då dra?

Det slags ”religiösa trosföreställning” som är objekt för min diskussion är ”tron på gudar eller andra övernaturliga agenter”. Det är nämligen den typen av trosföreställningar man intresserar sig för inom KVR. Vilka slutsatser är då utifrån KVR rimliga att dra om huruvida det är rationellt att tro att sådana agenter existerar?

Givet antagandet att det är mer rationellt att omfatta de trosföreställningar som är resultatet av en medveten tankeprocess än de som inte prövats av reflektion, kan det vara relevant att titta lite närmare på vilken typ av tankeprocesser som är involverade i olika former av gudstro. De intuitiva tankeprocesserna, som man inom KVR främst intresserar sig för, leder ofta till ”teologiskt inkorrekta” gudsföreställningar, så som en antropomorf gud som bara kan befinna sig på ett ställe i taget och som straffar och belönar enskilda människor för specifika förseelser, medan däremot en ”korrekt” bild av Gud som något mer abstrakt – allestädes närvarande, bortom tid och rum och så vidare – kräver mer av medveten reflektion som är en långsammare tankeprocess.³⁰ En sådan reflekterande prövning har en tendens att föra den troende som vill vara rationell, bort från en gudsbild som kan framstå som naiv eller enkel, till ett annat slags föreställning om det gudomliga.

Nu finns det förstås inte endast två slags gudstro, en enkel tro på gudar som liknar och beter sig som oss, och en sofistikerad tro på det gudomliga som tillvarons grund eller liknande; och det som för en människa förefaller naivt och oreflekterat kan för en annan införlivas endast med intellektuell kraftansträngning. Detta resonemang måste därför utvecklas även om också denna framställning blir en grov förenkling. Låt oss till att börja med skissera en skala där vi i ena änden finner en tydligt antropomorf gudsbild, och i den andra en gudomlighet bortom allt vad vi kan föreställa oss, en gud som är verklig men som inte kan tillskrivas existens eller icke existens i vanlig mening, en gud som är totalt annorlunda det vi någonsin kan förstå eller formulera i ord.

missta en prasslande buske för ett farligt odjur än tvärtom.

30. Begreppet ”teologisk inkorrekthet” (”theological incorrectness”) syftar på de trosföreställningar människan, enligt vissa studier, bland annat av Justin Barrett, har lätt att forma, trots att de inte stämmer med de gudsföreställningar som formuleras inom kyrkan och den akademiska teologin vilka i detta sammanhang benämns ”teologiskt korrekta” (”theologically correct”). Se till exempel Barrett, *Why Would Anyone Believe in God?*, II.

Det finns problem med båda typerna av ovan antydda gudsbilder. Människans tendens att tro på antropomorfa gudar tycks stödjas av KVR,³¹ men en sådan gudsbild kan samtidigt ses som en fara för en rationellt hållbar religiös tro. Å andra sidan blir en alltför abstrakt gudsbild lätt betydelselös i den troendes liv.³²

För att kunna resonera om KVR:s potentiella relevans för olika slags religiösa föreställningar, kommer jag att göra en tredelad indelning av olika gudsföreställningar eller föreställningar om det gudomliga. Den första kategorin har jag valt att kalla ”övernaturlig icke-agens”. Här finner vi föreställningar om det gudomliga som inte (eller möjligen endast mycket vagt) innefattar agens över huvud taget. Övriga två kategorier omfattar gudsföreställningar enligt vilka Gud eller det gudomliga utmärks av någon form av agens. Här finner vi å ena sidan spöken och den enkla barnatrons (farbror) gud och å andra sidan mer utvecklade och filosofiskt/teologiskt komplexa föreställningar.³³ Den första typen benämner jag ”begränsad övernaturlig agens”, den andra ”obegränsad övernaturlig agens”.

Övernaturlig icke-agens

Den gudsbild som vi möter i de filosofiskt/teologiskt utvecklade tankevärldarna är ofta en abstrakt företeelse, så som rent tänkande, alltings yttersta mål, själva varat, det verkliga, det helt och hållet annorlunda eller tillvarons grund. Filosofer och teologer har också ofta beskrivit religiös tro i termer av existentiella och emotionella upplevelser av något viktigt: som en känsla av absolut beroende av något som är större än en själv, eller som en erfarenhet av det heliga eller numinösa som både skrämmer och fascinerar.

De gudsföreställningar eller föreställningar om det gudomliga som återfinns i kategorin ”övernaturlig icke-agens” är sådana abstrakta, icke antropomorfa gudsföreställningar, tron på en gud som utsägbar, outgrundlig, annorlunda, en gud bortom det vi kan förstå och begreppsliggöra.

För den här typen av föreställningar bör rimligen KVR sakna relevans, och detta av ett mycket enkelt skäl: de religiösa föreställningar man intresserar sig för inom KVR är ju tron på övernaturliga agenter (eller agens), alltså

31. I betydelsen att KVR ger evidens för att det är denna typ av gudsbilder vi har lätt att bilda.

32. Problemet diskuteras i Mikael Stenmark, ”Competing Conceptions of God: The Personal God versus the God beyond Being”, *Religious Studies* 51 (2015), 205–220.

33. Jag vill framhålla att jag inte gör någon skillnad mellan olika religioner eller religiösa tankesystem. Jag menar alltså inte att vissa religioner skulle vara mer utvecklade eller sofistikerade än andra. Däremot kan en skillnad göras mellan olika slags föreställningar. (Min diskussion påverkas förstås av att jag lever och verkar inom en kristen, monoteistisk kontext, men det är inte min avsikt att framhålla denna som mer värdefull eller ”utvecklad” än någon annan.)

tron på gudar, älvor, förfäders andar och liknande varelser som kan agera i världen och påverka den och oss som lever här. Tron på tillvarons grund och liknande gudsföreställningar faller därför nästan definitionsmässigt utanför KVRs förklaringspotential.³⁴

Begränsad övernaturlig agens

Låt oss jämföra två upplevelser som båda kan leda till tron på existensen eller närvaron av övernaturlig agens: (1) en tavla i ett ödsligt gammalt slott gungar till och signalerar att ett spöke är på ingång; och (2) en hisnande naturupplevelse får iakttagaren att ana en gudomlig skapare bakom världsaltet.

Intuitivt uppfattar vi nog att dessa upplevelser på ett väsentligt sätt skiljer sig åt. I det första fallet är det en plötslig, överraskande men ganska trivial händelse som omedelbart triggar igång upplevelsen av att en övernaturlig agent är närvarande. Denna upplevelse torde vara relativt lätt att förklara med hjälp av KVR: de kognitiva mekanismerna HADD³⁵ (som detekterar agens) och *Theory of Mind*³⁶ (som detekterar medvetande) triggar igång tron på övernaturliga agents existens och närvaro.

I det andra fallet handlar det om en upplevelse av förundran som väcker en aning om en mer omfattande och rikare verklighet. Denna upplevelse kräver en annan sorts förklaring. Det är svårt att se denna direkta koppling mellan stimulus, kognitiva mekanismer och så vidare och upplevelse. Upplevelsen kan nog lättare kopplas till en helhetstolkning av tillvaron. Naturupplevelsen kan visserligen också förklaras av kognitiva mekanismer så som tendensen att söka orsaker och ändamål eller ett existentiellt sammanhang, men det är tveksamt om dessa förklaringar är tillräckligt uttömmande för att utesluta att trosföreställningarna är rationella att omfatta.

De båda upplevelser jag beskrivit ovan skiljer sig således åt. Spökupplevelsen är en enskild händelse utan någon genomgripande betydelse för ens livstolkning eller helhetsupplevelse av verkligheten. Naturupplevelsen torde ha en djupare mening och en högre existentiell angelägenhetsgrad.

Det slags väsen som den första typen av upplevelser handlar om har jag valt att benämna ”begränsad övernaturlig agens”. Till dessa vill jag till att

34. Till exempel framhåller Boyer, *The Fracture of an Illusion*, 74: ”We have made no mention of transcendence, of infinite power, of cosmology, of how souls get saved or why evil exists”. Och Barrett, *Cognitive Science, Religion, and Theology*, 97–98 påpekar att KVR inte berör sådant som ”God as an abstract ground of our being” or variants on the theme that God is some kind of impersonal force”.

35. HADD står för *Hypersensitive Agency Detection Device* och syftar på den överkänslighet för att upptäcka agens som jag nämnde i början av artikeln.

36. Vår intuitiva benägenhet att tillskriva andra levande varelser ett medvetande och kunna föreställa oss hur de tänker och känner.

börja med räkna dels specifika gudar och andra agenter, så som Zeus, Baal, Oden och Snömannen, alltså sådana som är tydligt knutna till en avgränsad kultur och som troligen ingen utanför denna kultur tror på; dels olika slags övernaturliga väsen, så som spöken, djinner, förfäders andar, älvor och liknande, som har en lite mer allmän karaktär. Det dessa agenter har gemensamt är att de är avgränsade i tid och rum, ibland till och med ytterst lokalt (en specifik plats i skogen, endast tidigt på juldagsmorgonen och så vidare). De visar sig vid särskilda tillfällen, ingriper i specifika situationer och bor på bestämda platser. De är också "personer" som på ett tämligen direkt sätt kan interagera med oss människor.

KVR visar att vi har lätt att föreställa oss, och kanske tro på, denna typ av övernaturliga agenter, även om den sociala och kulturella kontexten är avgörande för den exakta utformningen, alltså om det är de olympiska gudarna eller flodandar man tror på och förhåller sig till.

Till kategorin "begränsad övernaturlig agens" vill jag även räkna det man skulle kunna kalla för *naiv teism*, en tro på en konkret, antropomorf gud, en person som ingriper i världen och är intresserad av att reglera den in i minsta detalj, en gud som går att beskriva på ett entydigt sätt i liknande termer som vi använder för att beskriva människor.

Jag menar att, för troende människor som vill vara rationella, har KVR negativ relevans för denna typ av trosföreställningar. Till att börja med kan vi konstatera att de förklaringar som KVR tillhandahåller av hur sådana trosföreställningar genereras eller kan genereras av otillförlitliga kognitiva mekanismer, förefaller rimliga. Att vi är överkänsliga för att upptäcka agens, bekräftas av KVR och annan forskning. Denna överkänslighet kan tillsammans med andra faktorer, ge upphov till tron på spöken och andra övernaturliga agenter. Det är således tämligen lätt att gå med på att här skulle kunna finnas tillräckliga naturliga förklaringar, det vill säga andra förklaringar än att de motsvaras av något övernaturligt, även om dessa förklaringar inte utgör något slutgiltigt bevis för att dessa agenter inte existerar.

För denna överkänslighet kan evolutionära förklaringar ges. Visserligen kan man ifrågasätta ett sådant resonemang: det finns evolutionära förklaringar till att vi har lätt att identifiera och känna igen ansikten, men av detta drar vi knappast slutsatsen att våra uppfattningar om ansikten är illusioner. Jag menar dock att man, med stöd av evolutionär reliabilism, kan göra en skillnad mellan föreställningar om den naturliga världen och dem om den övernaturliga. De senare, åtminstone vissa, är lättare att förklara som illusioner än vad de förra är. (Den bästa förklaringen till att vi ser solen skina är att solen skiner; medan den bästa förklaringen till mystiska ljud på vinden

är att HADD aktiverats av att ett fönster blåst upp av vinddraget, inte att det är spöken i farten.)

Den typ av gudsföreställningar eller föreställningar om övernaturlig agens som skisserats här blir också svårare att integrera med vad vi för övrigt vet om världen, till exempel genom vetenskapen. En kreationistisk uppfattning, för att ta ett exempel, utesluts, och tron på mirakler blir problematisk (åtminstone om man med mirakler menar något som bryter mot naturlagar-na). Tron på en gud som är intresserad av att detaljstyra människors liv, exempelvis att straffa den som varit otrogen, eller som botar de människor som ber tillräckligt ihärdigt, förefaller också svår att förena med vad vi för övrigt vet eller håller för sant. Ofta är också sådana trosföreställningar svår-förenliga sinsemellan. En som tror på en gud som både kan och vill ingripa i enskilda människors liv, får problem med att förklara varför Gud inte ingriper oftare, varför Gud i det ena fallet har makt att rädda liv men i det andra framstår som maktlös eller likgiltig.

Obegränsad övernaturlig agens

Dessa förklaringar och argument innebär dock inte att den troende behöver överge alla tänkbara religiösa trosföreställningar. Filosofen Kelly Clark och forskaren Justin Barrett menar att ökad kunskap kan vägleda oss så att vi överger vissa slags religiösa trosföreställningar (till exempel tron på älvor) medan vi behåller andra (så som teism):

Subsequent increases in human knowledge, especially as one becomes aware of natural explanations of phenomena previously accounted for by, say, elves or nature “gods” may defeat the justification of some of these quasi-divine beliefs. The theist should not be concerned that these false religious beliefs are winnowed away by increases in knowledge. Indeed, the proper role of reason in these cases is to assist in the rejection of false, finite, or defective religious beliefs.³⁷

De trosföreställningar som överlever en sådan prövning kan vara sådana jag valt att beteckna som tron på ”obegränsad övernaturlig agens”. Den troende som får ta del av forskningsresultaten inom KVR behöver således inte nödvändigtvis sluta tro på Gud eller det gudomliga, men bör kanske tänka igenom och utveckla sin uppfattning om Gud och Guds egenskaper.

Till denna kategori skulle man kunna räkna bland annat följande slags gudstro: *klassisk teism* (med viss tvekan),³⁸ det vill säga tron på en gud med

37. Clark & Barrett, ”Reidian Religious Epistemology”, 667.

38. Det finns en mängd filosofiska problem med denna uppfattning, främst det ondas problem, men jag ger mig inte in på denna diskussion här.

de klassiska gudsattributen som allvishet, allsmäktighet, allgodhet och så vidare; *modifierad teism*,³⁹ tron på en gud eller något gudomligt som skapar och upprätthåller världen; samt *deism*, alltså tron på en gud eller något gudomligt som skapat världen men därefter dragit sig tillbaka.

Det dessa gudsföreställningar har gemensamt är att de tycks vara universella i den meningen att de inte är tydligt kopplade till en avgränsad kultur. (Det är således inte min avsikt att framhålla en kristen teism som mer rationell eller överlägsen andra trossystem; snarare handlar det om en typ av gudsbild som kan anas i de flesta av världens religioner.) De gudar eller den gudomlighet som föreställningarna handlar om är eviga eller oändliga i betydelsen att de antas existera utanför tid och rum, de är tidlösa och obegränsade. De är också obegränsade i perfektion och deras egenskaper är svåra (eller omöjliga) att beskriva i mänskliga termer. Vi förväntar oss andra saker av dem än av ”begränsade agenter”, och vi kan inte påverka dem, än mindre manipulera dem, på något direkt sätt. Deras maktsfär eller räckvidd tycks obegränsad och universell. Det vanliga språkbruket tycks alltför begränsande för att beskriva dem.

Dessa gudsföreställningar är också uttryck för någon form av monoteism: Gud är en, det finns inte ett flertal olika gudaväsen (vilket inte utesluter att Gud eller det gudomliga kan uppträda i olika gestalter, så som inom den kristna treenighetsläran eller som de olika gudagestalterna inom hinduismen). De två första gudsföreställningarna är dessutom sådana att de betyder något i människors liv, vi kan stå i en relation till en sådan gud.

Kategorin ”obegränsad övernaturlig agens” överensstämmer väl med det som brukar kallas för ”filosofernas gud”.⁴⁰ De gudsbilder som vi finner hos de västerländska filosoferna, alltifrån Platons det godas idé och Aristoteles orörlige rörare, är betydligt annorlunda än de antropomorfa, övernaturliga agenter som ingriper i enskilda människors liv och straffar och belönar för specifika handlingar. En sådan gudsbild möter vi också i icke teistiska religioner så som den hinduiska Brahman.

För tron på ”obegränsad övernaturlig agens” förefaller de förklaringar KVR ger, så som att de skulle ha genererats av enbart eller huvudsakligen HADD och andra opålitliga kognitiva mekanismer, inte fullt så rimliga som när det gäller de föreställningar jag berört i föregående avsnitt. De låter sig inte heller lika lätt bortförklaras genom hänvisning till de evolutionära

39. Begreppet är myntat av Carl Reinhold Bräkenhielm, som menar att den modifierade teismen ligger ”halvvägs mellan den klassiska teismens tro på en personlig Gud och det som brukar kallas *deism*”. Carl Reinhold Bräkenhielm & Torbjörn Fagerström, *Gud och Darwin – känner de varandra?*, Stockholm 2005, 86.

40. Det jag kallar ”religiös icke-agens” överensstämmer förstås också i hög grad (kanske ännu bättre?) med ”filosofernas gud”.

fördelar dessa skulle kunna ha. Sambandet mellan överlevnad/*fitness* och de kognitiva mekanismer som kan ha genererat föreställningen förefaller åtminstone mer komplicerade än i en enkel "HADD-situation".

Dessa föreställningar tycks också vara lättare att förena med en kunskap om och tilltro till en vetenskaplig världsbild. Något som stödjer detta är att även om det, enligt vissa undersökningar, finns ett negativt samband mellan akademisk utbildning och religiös tro, så tycks "de högutbildades gud" snarare ha denna karaktär än att vara en antropomorf figur.⁴¹

En sådan gudsbild tycks alltså vara förenlig med en vetenskaplig världsbild på ett annat sätt än människolika gudar vilka med jämna mellanrum ingriper i enskilda människors liv. Tron på deismens gud är således möjlig, liksom en personlig gud som inte är alltför detaljstyrande i en enkel förutsägbar mening.

Det finns de som menar att den typen av gudstro vi diskuterar här skulle sakna mening i den troendes liv. Till exempel har forskaren och religionskritikern Pascal Boyer uppmärksammat ovan nämnda tendens hos vissa vetenskapliga forskare:

to create a purified religion, a metaphysical doctrine that saves some aspects of religious concepts (there is a creative force, it is difficult for us to know it, it explains why the world is the way it is, etc.) but remove all traces of inconvenient "superstition" (e.g. God is hearing me, people got a disease as a punishment for their sins, accomplishing the ritual in the right way is essential, etc.).⁴²

Han menar att detta slags religion förvisso är förenlig med ett vetenskapligt tänkande och en vetenskaplig världsbild, men att den knappast kan bli vad vi vanligen menar med "religion", nämligen något som hjälper människor att hantera livets praktiska och existentiellt betydelsefulla situationer. En liknande uppfattning hade David Hume (1711–1776). Den enda form av gudstro han ansåg vara rimlig (eller åtminstone inte helt orimlig) är nämligen tämligen meningslös för den troende att leva efter.⁴³

Detta skulle kunna utgöra ett problem för den gudstroende, men för det första är det ytterst tveksamt om Boyer och Hume har rätt (att detta slags tro skulle vara meningslös för den troende); och för det andra, även om de

41. Ara Norenzayan & Will Gervais, "The Origins of Religious Disbelief", *Trends in Cognitive Sciences* 17 (2013), 20–25.

42. Boyer, *Religion Explained*, 369.

43. Se Paul Russell, *The Riddle of Hume's Treatise: Skepticism, Naturalism, and Irreligion*, Oxford 2008, särskilt 279–289.

skulle ha det, följer inte slutsatsen att dessa trosföreställningar skulle vara, i epistemisk mening, irrationella att hålla för sanna.

Hur pass allvarlig utmaning utgör då den kognitionsvetenskapliga religionsforskningen mot religiös tro? Förvisso förefaller det som att åtminstone en viss typ av religiösa trosföreställningar bör ifrågasättas. Jag menar dock att den troende, trots detta, har flera goda möjligheter att bevara och försvara sin gudstro, men att det kan bli nödvändigt för henne att utveckla sina föreställningar om Gud eller det gudomliga i riktning mot en gudsbild som låter sig förenas med en vetenskaplig hållning. ▲

SUMMARY

The scientific study of religion has brought challenges to the rationality of religious belief. A field of study of particular interest is cognitive science of religion (CSR), an interdisciplinary research programme that developed from the 1990s onwards. The results show that people in all known cultures easily believe in "supernatural agents." It is claimed that this have to do with how the human mind is designed. The reason why it is philosophically and theologically interesting, is that diverse conclusions concerning the rationality of religious beliefs seem to follow. In summary, at least two different positions can be distinguished: (1) CSR undermines the rationale of keeping religious beliefs as true, and (2) CSR rather supports religious beliefs, or at least does not make it irrational to hold them as true. Let us call the first line of arguments negative relevance and the second positive relevance. My conclusion is that CSR has negative relevance to a type of religious belief I have chosen to call "finite supernatural agency," but not for the faith of "infinite supernatural agency." First, the initial type of belief is easier to explain by being generated by unreliable cognitive mechanisms, and second, they are difficult to integrate with what we otherwise know about the world.