Globethics Repository



文化研究與神學：一個聖靈論的觀點 [Cultural Studies and Theology: A Pneumatological Perspective (Abstract)]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see https://www.globethics.net. Data and content policy of Globethics Repository see https://repository.globethics.net/pages/policy.

Item Type	Article
Authors	LEI, Tin Kwan
Publisher	Logos and Pneuma Press
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-11-12 07:35:03
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/164540

文化研究與神學：一個聖靈論的觀點

李天鈞
香港神召神學院講師
香港中文大學哲學博士候選人

一、引言

神學研究引用文化中的資源作內容及研究對象，不單是歷史的現象，亦是不可能迴避的事實，這種運作的模式從來沒有停止或改變過。從尼布爾（H. Richard Niebuhr）的《基督與文化》（*Christ and Culture*）一書中，所反映基督與文化之間關係的類型學（typology），既分析了基督宗教的歷史中，神學（家）如何回應與文化關係的理念，也見證了神學（家）如何實踐其以文化資源作內容及對話等關係的事實。[1]在神學研究的發展中，哲學及《聖經》研究一向是神學在文化資源上的長期伙伴，然而在近十數年間，隨着學術圈子及知識領域中，有着對於朝向文化研究的轉向，即在社會學、人類學、歷史及文學理論等學科上，都有意將其研究方法及分析的工具嫁接於文化的構成與運作等關注上。於是不少神學家們便提出神學（甚至宗教）研究不止關注這方面的發展，更要轉向成為文化資源上重要的對話伙伴，當中不單引用文化研究的資源作自身學科

1. 尼布爾將歷史中神學對基督與文化的關係，分成五類型，分別是基督對抗文化、文化的基督、基督超越文化、基督與文化於相反相成中，及基督為文化的轉化者。參H. Richard Niebuhr，《基督與文化》（*Christ and Culture*; New York: Harper, 1975），頁 1-44。

的反省，亦引介神學（宗教）的元素作為文化分析的其中一個重要方向。[2]

對於近年神學轉向於文化研究的取向，是否只是追上潮流（trendy）的表現？或是否因着神學與宗教的研究受西方社會中宗教（尤其是基督宗教）不斷消減其影響力而要在其他文化的資源中找出生存空間？還是在神學在與文化研究建立的相互關係之上，會否帶來雙方的學科內容都有所裨益的意義？這些問題似乎不容易作出肯定或否定的答案，因為這研究方向的轉變只是處於起步階段。對於神學這新的轉向，西方學界已開始重視並作研究的發展，至於在漢語神學界方面，討論並不多。[3]然而，在這些有限的討論中，以聖靈論作為一個重要的神學資源以回應文化與神學研究的討論，似乎數量更少，甚至可以說是被忽略的一環，故本文嘗試在神學轉向於文化研究的討論中，指出聖靈工作的課題如何在這些討論中可作為一重要的神學資源，以說明神學轉向於文化研究的討論，應該及可以從聖靈論的向度下再作發展。

本論文主要將文化與神學研究的討論集中於近年神學轉向於文化研究的範圍上。首先，本文會交待並討論這神

2. Dwight N. Hopkins，〈引言〉(Introduction)，載Sheila Greeve Davaney & Dwight N. Hopkins編，《轉變對話：宗教反思與文化分析》(*Changing Conversations: Religious Reflection & Cultural Analysis*; New York: Routledge, 1996)，頁1。而神學結合文化研究（特別是流行文化）的相關著作有Vincent Jude Miller，《消費的宗教：於消費文化中的基督宗教信仰與實踐》(*Consuming Religion: Christian Faith and Practice in a Consumer Culture*; New York: Continuum, 2003)；Craig Detweiler & Barry Taylor，《意義的母體：於流行文化中尋找上帝》(*A Matrix of Meanings: Finding God in Popular Culture*; Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2003)；Kelton Cobb，《布萊克韋爾神學與流行文化指南》(*The Blackwell Guide to Theology and Popular Culture*; Malden: Blackwell, 2005)等。

3. 少數的著作如賴品超，〈文化研究與神學——一個後蒂利希的觀點〉，載陳家富編，《蒂利希與漢語神學》（香港：道風書社，2006），頁387-411；賴品超，〈從文化神學再思漢語神學〉，載《道風》29（2008），頁77-102。然而，挪用文化研究中的學術資源以作信仰反省的卻有增加之勢，如駱穎佳，《後現代拜物教：消費文化的神學批判》（香港：學生福音團契，2003）；古斌，《信仰臨界：消費社會的信仰新想像》（香港：基道出版社，2007）等等。

學研究的轉向情況，為了讓讀者更理解這轉向，特別是對神學研究這新伙伴的背景理解，本文會先簡介文化研究這近代的學科，尤其是這學科對文化的看法。之後才會交待神學結合文化研究的發展狀況，並從中再分析神學與文化研究的互動關係上帶來了甚麼意義，而這意義的展現，不單表達兩者關係的互動性，更反映未來文化神學發展的方向，因文化神學是直接處理神學與文化之間關係的課題，故這神學研究中的轉向，亦可是文化神學的轉向。最後，本文會帶出聖靈的課題與文化的關係，即文化視界下的聖靈，並且指出這些內容；包括以五旬節派信仰對聖靈工作的獨特經驗作例子，去說明神學轉向文化研究的討論下聖靈的課題可以有何關聯、意義及貢獻。

二、文化研究對文化理解的新觀點

文化研究是作為一門被視為「沒有學科規範」的學科（"non-disciplinary" disciplines），即本身並不着重建立出一門在其他學科之外的獨立學科規範或方法，或不以一種學科研究方向主導整個學科。[4]其學派（尤指英美方面的發展，以學院而非研究為單位）的興起有言於一九五六年（至今才五十多年），源於對英國「大傳統」（great tradition）及以白人為本位的閱讀傳統提出質疑，如霍加特（Richard Hoggart）和威廉姆斯（Raymond Williams）對文學研究和精英式的大傳統不滿，進而強調於由勞工階層所形成的流行文化或通俗文化（popular culture），這關注成了文化研究的主題。在這背景下，文化研究以流行文化及日常生活的實踐為重心，一方面探討文化及社會構成中，不同生活

4. Paul Willis，〈前言〉（Foreword），載Chris Baker，《文化研究：理論與實踐》（*Cultural Studies: Theory and Practice*; London: SAGE, 2003），頁xx。

層面如工作、性別、家庭等方面的影響及動力，另一方面亦以流行文化區分及對峙於精英的上層文化。[5]文化研究在這起點上，再加入馬克思及其學派等批判理論，形成一股壯大的力量，霍加特便於一九六四年在伯明翰大學（Birmingham University）成立了「伯明翰當代文化研究中心」（Birmingham Centre for Contemporary Cultural Studies [CCCS]），[6]主力研究流行文化下消費、再生產、媒體、勞工問題、弱勢團體（性別、種族、階級）、分析並抗拒資本主義的支配、文化論述與社會形成的過程等範疇。[7]

文化研究的研究重心亦會因時代的變遷而有所轉向，如伯明翰當代文化研究中心第一階段是研究勞工、教育及文化機制，而第二階段是勞工、亞（次）文化及消費與觀眾，在八〇年代因新右派的政治及經濟的思想及全球新秩序而集中討論全球性經濟的競爭及同質的現象，其他在信息、商品、性別及知識分子的角色上亦有關注。至九〇年代，在研究於全球化及「新帝國」（如美國）等問題下，文化研究亦結合了法國的後現代、後結構及後殖民等理論作出批判。在研究重心轉向下，文化研究亦因應需要而整合不同的理論及學科，這使文化研究成為一門跨科際的學科。[8]由此可見，文化研究是作為一門跨科際的學科，其研究成了一片土地讓不同的學科被選用以作為對文化與權力等關係的分析及批判。文化研究會關注於人們在特定價值觀、信念、能力、生活常規及行為習慣下的各種實踐、制度與分類系統。亦會於性別、種族、階級並殖民等權力的

5. 廖炳惠編著，《關鍵詞 200》（南京：江蘇教育出版社，2006），頁 45-46。
6. 此中心於二〇〇二年學期完畢後，校方以重整為由關閉了中心，解散了教授團隊，只留下四名教授於其他系所工作，而約二百五十名學生則分散於各系延續其學習。
7. 廖炳惠編著，《關鍵詞 200》，頁 46-47。
8. 同上，頁 47-48。

形式上，展現形式之間的權力關係，及發展思考文化與權力的方法，以使主體使用於求變的訴求中。文化研究認為這些關注及研究並不只在於高等教育或學院建制的討論之內，更要連結於學術之外的社會及政治運動，文化機構及管理的工作者。[9]

在文化研究的發展下，其對「文化」的研究及理解，亦與以往及其他學科的理解有所不同，這些理解的不同使神學研究在對應文化的理解和取材上，都有所啟迪及修正。[10]「文化」是一個複雜的概念，其字根遠至拉丁文中的「種植／飼養」農物及動物意思，但這概念是會不斷更新及常處於進程中，故意思、理解及使用會隨着時代轉變。在文化研究之前對「文化」的理解，如中世紀是指上帝給予存在物的秩序如自然一樣，不強調差異性。[11]及後發展出「文化」是指有教育的精英文化，用以達到政治上聯合國家的目的。[12]到了現代，特別是人類學所發展的時期，「文化」視為人類普遍的現象，當中強調不同的社會群體會有不同的文化，而社會群體的建立是在於共識的分享。文化是生活的各部分，既為人類所建立的偶然產物，亦建立及構成人類的本質，有着社會決定論的意味。[13]而現代對「文化」的分析在於會用整全的視界或總合所有文化內的元素

9. 這為班納（Tony Bennett）的見解，轉引自Barker，《文化研究》，頁 7。
10. 對於文化研究對文化的理解，本文主要引用坦納（Kathryn Tanner）的分析：Kathryn Tanner，《文化理論之種種：神學的一個新議程》（*Theories of Culture: A new agenda for theology*; Minneapolis: Fortress, 1997），在坦納的書中，她沒直接交待何謂文化研究對文化的理解，而用後現代的理解表達之，但觀其所引用的資料，可見皆為文化研究中的學者及學科的資料，而且於〈序言〉，頁ix中，她也認為文化研究對文化的理解是最佳時期。近似並先於坦納對文化於歷史中的理解，可另參雷蒙．威廉斯著，劉建基譯，《關鍵詞：文化與社會的詞彙》（北京：三聯出版社，2005），頁 101-109。（英文版：Raymond Williams, *A Vocabulary of Culture and Society* [London: Croom Helm. 1976]）
11. Tanner，《文化理論之種種》，頁 3。
12. 同上，頁 4-6。
13. 同上，頁 25-29。

去對某社會群體作研究，也以此去理解文化與社會行為的規範關係，亦會關注文化的處境性及此時此刻的特性，其目的是建立一個相對於只強調民族中心主義的理論，這理論更有着不會去作高低文化的評價。[14]然而，在後現代理論的帶動下，現代人類學的觀點很多都受到批評，例如忽略了歷史進程中變遷的因素、文化內部不一的情況、能否找到所謂社會的共識、文化是否社會秩序、固定的規範等。[15]在批評之中，後現代對「文化」的理解其實並不全盤否定現代的理解，只是更關注及強調於「文化」的暫時及歷史流變的性質、歷史中的掙扎及文化元素中不固定式的互動，文化整體中的斷裂、片斷、多元等。[16]

三、神學與文化研究結合發展的概況

未交待近年神學轉向於文化研究的情況之前，似乎亦有需要先交待傳統神學及其對文化的理解，並這理解與文化研究下的神學研究的關注及形式之間的分野，這樣便會更清楚神學與文化研究結合發展的重要及獨特之處。傳統神學主要關注於宗教機構及偉大人物個體的文本及教義。[17]其形式主要是形上學的進路，其中保守派（conservative）的觀點會強調將上帝、信仰及靈性等內容視為有着超出社會與世界等處境的不變本質，對立於人群處境中結構的可轉化性，而自由派（liberal）的觀點則強調能夠找出對宗教內容有着普遍並無所不包的理解，試圖以理性所確認的真理以優於文化中的獨特與多元性，故較忽略了文化中種

14. 同上，頁 25-36。
15. 同上，頁 40-56。
16. 同上，頁 56-58。
17. Sheila Greeve Davaney，〈總結：轉變對話：促進與推及〉（Conclusion: Changing conversations: impetuses and implication），載Davaney & Hopkins編，《轉變對話》，頁 255。

族、階級及性別等差異性。[18]而轉向文化研究的神學主要關注於宗教的信念、實踐及價值是如何連接並孕育於文化及社會的處境中。至於對文化的理解，是一廣泛而整全的理解，當中並不只在於精英（elite）及高級的主流文化或理念符號的層面，更在於人類生存中有關非推論性（non discursive）及物質性的層面，這些關注會特別着重於日常生活、流行及本土文化的元素，並將之關聯於人類文化的符號及觀念構成，如邊緣群體中符號及物質的產物。文化及其中的概念亦被視為有着建構、重構、創發、混合、多元、不穩定、滲透於群體與個人的各層面，及個人與群體是相互主動於創造和詮釋文化生產等的特性。[19]在文化研究下的神學工作，其形式在於以歷史、文化、社會，以及跨學科的整合方法為進路去分析個別的宗教文本與現象，即就本土及專注於某個宗教群體；這包括群體中較邊緣的層面，去分析其內在文化、政治及經濟的內容，同時亦從文化、政治及經濟的向度去分析所研究的宗教群體。[20]在這研究形式及進路下，文化中個體或群體間在身分及角色、意義及價值等構成層面上的不同權力運作的關係，如互動、掙扎、衝突、商議。社會中不同的網絡如種族、階級及性別的政治及社會內各互扣及互動的元素皆會被反映並陳述出來。[21]

在文化研究的帶動下，宗教被看作是文化的一部分，而神學研究則被視為文化的實踐，是特定歷史、文化，及社會下的產物。神學研究從抽象觀念的研究轉為宗教群體及個體的歷史及實況的探究，這見於神學家們開始增加對

18. Hopkins，〈引言〉，頁 1-2。
19. Davaney，〈總結〉，頁 255-257。
20. Hopkins，〈引言〉，頁 2。
21. Davaney，〈總結〉，頁 255、258-259。

信仰內容及實踐，並他們對這些研究對象所作出的論述，在文化的身份及處所，並其中政治的特性方面作自我的反省。神學的宣稱及其研究的對象在這反省下，便會視為文化所載生，並以帶着政治性的影響於其意義及價值上。[22]另在文化研究對文化的全新理解上，亦帶動了神學對文化資源上對話伙伴的轉向，就是從精英的主流文化轉向更流行形式的文化層面作研究及批判。這些流行文化的研究既反映文化中社會實踐及關係中物質、非語言學及非推論性的一面，亦指出「人民／平民／民眾」在文化內意義、價值及實踐的建構中是有主動的參與並商議。[23]

神學對應或結合文化的資源早在基督宗教建立的初期已是事實，就算因着近年文化研究的介入，使文化資源轉向於流行文化方面，然而在基督宗教的歷史中亦是可找到神學對應或結合於流行文化資源的見證，例如德爾圖良（Tertullian）以異教根源、行為及社會影響的考量下，反對當時競技場等流行文化。而奧古斯丁（Augustine of Hippo）則以真理的獲得及仁愛的實踐作準則，部分地肯定並引用了當時的哲學等流行文化。[24]誠然，在時代的距離下，當時的流行文化及對此文化的理解並不同於今天的流行文化及文化研究理解下的流行文化，故神學對應或結合於流行文化的研究方法及內容會有不同，但對應或結合的形式仍是相若。

22. Sheila Greeve Davaney，〈神學與文化分析的轉向〉（Theology and the Turn to Cultural Analysis），載Delwin Brown, Sheila Greeve Davaney & Kathryn Tanner編，《文化上的聚合：神學家於文化分析及批判中對話》（*Converging on Culture: Theologians in Dialogue with Cultural Analysis and Criticism*; Oxford: Oxford University Press, 2001），頁 5、9-12。
23. Davaney，〈神學與文化分析的轉向〉，頁 6-8。在神學轉向流行文化作對話的伙伴時，所形成的（大眾）神學並非對立於精英文化，當中是有互動的複雜關係，詳參Kathryn Tanner，〈神學與流行文化〉（Theology and Popular Culture），載Davaney & Hopkins，《轉變對話》，頁 102-118。
24. 德爾圖良與奧古斯丁對流行文化的立場的分析，可參Cobb，《布萊克韋爾神學與流行文化指南》，頁 75-87。

林奇（Gordon Lynch）曾分析神學規範與流行文化對話之間所呈現的形式及方法，主要分四種形式：一是應用模式（applicationist），主張流行文化成為了以某些固定的神學信念與價值的批判對象，即從《聖經》或傳統中找出表達神學核心的真理，並以此去應用於流行文化在意義與價值方面的分析。當中流行文化的位置只在於是否適切於某種宗教的世界觀，並不太多與神學研究作對話，而神學在這關係中，亦有着終極的地位。[25] 二是關聯模式（correlational），指出神學的工作是從宗教的資源中提供對於現今生活中所獨特面對的困境及關注的回應，神學是將文化處境中所呈現的問題，關聯於宗教傳統所給予的答案。這種對話的形式較多給予流行文化的一方發聲，因文化一方是帶來問題及決定神學可作回應的途徑，但最後答案仍在神學的一方。[26] 三是修正的關聯模式（revised correlational），這形式是受着關聯式的影響，但認為問題與答案可同樣地發現於文化及神學的領域中，故文化的經驗與實踐及神學的信息是處於相互批判及平等的對話方式中。流行文化在此可以成為真理或至善的媒介，亦成為宗教傳統的挑戰與修正。[27]四是實踐模式（praxis），此形式認同於修正的關聯式所提出相互的平等對話，但特別致力於在相互批判的過程中，以雙方有否在人類的解放及福祉上有所促進作為評核的準則及委身，這樣的形式可說是以「正行」（orthopraxy）作為雙方的根據及優先。[28]

25. Gordon Lynch，《理解神學與流行文化》（*Understanding Theology and Popular Culture*; Malden, MA: Blackwell, 2005），頁 101-102。
26. 同上，頁 102-103。
27. 同上，頁 103-104。
28. 同上，頁 104。

在神學（甚至宗教）研究轉向與文化研究結合，並呈現這樣結合的方向與內容中，亦可發現大概有四種不同的發展方向，首兩種方向可言為從文化研究的層面作出發點及研究的關注，而隨後的兩種方向則可言為從神學研究的層面作出發點及研究的關注。[29]首先第一種發展方向是以日常生活的環境、資源及實踐關聯於宗教的研究。[30]在這方向或關注下又傾向有三種不同的形式，分別是（一）宗教群體的信念、架構及實踐如何受流行文化的文本及實踐所影響，如宗教音樂如何受流行音樂所影響；（二）研究宗教與流行文化的關係，特別是宗教如何在流行文化中被表達出來，如基督的故事在電影中如何被再言說；（三）宗教群體如何與流行文化作出互動，如流行文化中的實踐怎樣影響宗教群體的實踐而成為現代文化的一部分。[31]

第二種發展方向是研究流行文化在現代社會中的宗教性功能。這研究方向主要借用了宗教社會學中對宗教的實在性（substantive）和功能性（functionalist）的看法作基礎。就宗教的實在性而言，就是先找出宗教的元素中那些是核心的元素以決定宗教的實在，然後將流行文化中的現象對應於這些核心元素，從而說明流行文化中的宗教性，如分析足球的球迷表現有如宗教崇拜一樣。當然，哪些是決定

29. 林奇對神學（甚至宗教）研究轉向與文化研究所帶出的四種不同發展方向，雖其未明言這理解發展於何處，但似乎是延伸自Brace David Forbes & Jeffrey H. Mahan編，《美國的宗教與流行文化》(*Religion and Popular Culture in America*; Berkeley, CA: University of California Press, 2005）一書（2000年為初版，而新版加入了三篇新文章，及一些文章和參考書目的增修，但對宗教與流行文化的討論分部不變），該書將宗教與流行文化的討論放於四個層面，分別是宗教於流行文化、流行文化於宗教、流行文化作為宗教，及宗教與流行文化的對話。

30. 對日常生活的環境、資源及實踐的研究就是對流行文化的研究，這亦是文化研究的重點及主要研究範圍，尤其以威廉姆斯（Raymond Williams）對文化作為日常的整個生活層面的定義作為基礎。參Lynch，《理解神學與流行文化》，第一章。

31. Lynch，《理解神學與流行文化》，頁22-25。

宗教實在的核心元素，亦是這研究方向要面對的問題。[32]就宗教的功能性而言，可研究其社會（social）功能，即流行文化如何像宗教般為人們帶來作為共同體的經驗，並將人們團結於由共同分享的信念與價值所建的社會秩序中。亦可研究其實存與詮釋（existential/hermeneutical）功能，即流行文化如何像宗教般為人們提供一套資源（世界觀及生活實踐）以幫助人們有着身份認同、意義和目標的生活。還有超越（transcendent）功能，即流行文化如何像宗教般作為一個媒介給予人們去經驗上帝、神聖及那超越的可能。[33]

第三種發展方向是以宣教（與福音相遇的異文化）的向度去連結並回應流行文化。而在神學（宗教）連結於不同形式的流行文化上，有着兩種不同的態度，一種是帶着懷疑的眼光，視流行文化為一種人性文化的缺陷，是對抗於基督宗教信仰的一套危險的信念、價值與實踐，需要上帝的轉化。另一種是認為流行文化是可以成為帶着上帝真理及美善的載體，能幫助基督宗教的信仰內容（上帝、世界及人類的生存）有着創新的提升。當然，在以宣教的向度去連結並回應流行文化中，不少作品是同時呈現出這兩種不同的態度，例如會以批判的態度去分析流行文化的正、負兩面。[34]

第四種發展方向是以流行文化的文本及實踐作為神學反省的素材。在神學工作是作為在某獨特的社會與文化處境中，尋找對於真理、美善、苦罪、救贖等問題的規範性的答案下。流行文化中的文本及實踐便成為了展現上帝的本質、生命的意義，及苦罪並救贖的本質等尋求問題的工具與中介。當中，可透過《聖經》的文本、神學的問題與

32. 同上，頁 27。
33. 同上，頁 28。
34. 同上，頁 33-36。

概念，及作為做神學的方法去連結於流行文化中有關的部分。以流行文化的文本及實踐作為神學反省的素材上，需要對於所使用的流行文化文本及實踐有着道德的容忍性（ethical patience），即要謹慎地對待所使用的資料，不以輕率的態度及先存的成見去理解及運用流行文化。[35]

四、文化研究對神學研究的意義

對於上文交待神學轉向於文化研究的情況，似乎已表達了一些文化研究對於神學研究的意義，如神學研究的關注及方式。當然神學對時代的分析上，文化研究亦有所幫助。[36]那麼在神學的內容上，文化研究的資源對於神學研究有何意義及貢獻？本部分便會以坦納（Kathryn Tanner）和柯布（Kelton Cobb）的研究作例子去反映新近文化研究的資源，如何影響神學研究的方向。首先，坦納在分析基督宗教（神學）本身身份如何定位的課題上，帶出後現代對文化的理解是怎樣對這定位作出反省。從對後自由神學（post-liberal theology）的理論中基督宗教（神學）文化的獨立及不可通約性的有關反省中。[37]坦納反問基督宗教（神學）文化本身真的可以不接受其他不同文化的互動及影響？基督宗教（神學）文化真的可以建立出一種獨特及獨立的文化？坦納引用文化研究的成果指出對於生活在文化中的信仰者、信仰群體，甚至在信仰內容的發展及傳遞中，

35. 同上，頁 36-40。
36. Cobb，《布萊克韋爾神學與流行文化指南》，頁6；另Graham Ward，《上帝的諸城》（*Cities of God*; London and New York: Routledge, 2000），頁 3 及Timothy Gorringe，《人性的延伸：文化神學》（*Furthering Humanity: a Theology of Culture*; Aldershot: Ashgate, 2004），頁 22。
37. 有關後自由神學中由林貝克（George Lindbeck）所建構「文化－語言」的神學及宗教理論，可參林貝克著，《教義的本質：後自由主義時代中的宗教及神學》（香港：漢語基督教文化研究所，1997），頁 15-16、34-36、56-57。

都不可避免地與其他文化互動、重疊及對話。[38]例如，當信仰者接受一套信仰內容或選擇過一種信仰的生活，在過程中，信仰者往往都會將其本身的語言及身處群體的文化等，帶進去理解信仰內容及作為整體生活的一些資源。另外，基督宗教（神學）作為一個文化或群體，由於其本身並沒有建立一個完整生活的社會，即是沒有建立一個包括政治、經濟體系的社會，因此，基督宗教（神學）作為一個文化或群體仍然是在於一個社會或國家之內而言，仍然不可能完全覆蓋及取代社會或國家內的其他不同文化及社群的影響，如政治、經濟及娛樂文化等。[39]故在實踐的情況下，基督宗教（神學）並不能實際地建立及發展一個全然獨立於其他不同文化之外的文化及群體，即既不受其他不同文化的影響，又可以不需與其他不同文化對話。再者，坦納認為在教會歷史及神學方面，都有反對建立出一種獨特及獨立文化的基督宗教。例如，初期教會的信徒在加入基督宗教之後，並不取消其猶太人及外邦人的國家身分，或為主為奴的社會身份，而且在宗教實踐上，如割禮等，亦會因不同文化情況而考慮是否實踐。[40]在罪惡和恩典觀的理解及經驗方面，信徒於實際生活中，縱使接受了基督的救恩，但仍然經驗着罪惡的影響，仍然不斷祈求上帝的寬恕，不會因為加入基督宗教之後進入到另一世界，而上帝的恩典亦不因信徒不能活出基督宗教的文化而失去，上帝及基督的恩典更是不限於基督宗教或信徒之內。[41]可見，這些對文化的新近理解及經驗正反映基督宗教（神學）作為一個文化或群體並不是要取消與其他文化及身分的聯繫，

38. 參Tanner，《文化理論之種種》，頁 99。
39. 同上，頁 99-100。
40. 同上，頁 100。
41. 同上，頁 100-102。

以及不能建立一個獨立於處境及其他文化而去擁有上帝及基督恩典的「上帝之城」。

而柯布的例子是關於他對蒂利希（Paul Tillich）的文化神學的研究，柯布指出蒂利希是相對比較關注文化的神學家，而其對文化的態度可分前後兩期，前期認為神學的對象，即那「沒條件限制的」（Unconditioned）是可於眾多文化的領域，如哲學、藝術、音樂中找到，這時期可稱蒂利希為「文化的神學家」。[42]然而經過德國納粹時期政府、教會及世界大戰等事件的衝擊，形成了蒂利希後期的文化神學的發展，他主張在文化中所反映或找到的只有是人類生存的問題和困境，只有在基督與上帝啟示的信仰內容內才能找到這些問題和困境的答案，這時期可稱蒂利希為「教會的神學家」。[43]柯布認為，可惜的是無論蒂利希前後期的文化神學都並不關注流行文化，這是由於蒂利希對流行文化的理解是深受法蘭克福學派（Frankfurt School）的影響；法蘭克福學派認為大眾文化是資產階級對工人控制的手段及形式，使其忘於不公義的處境，而且流行文化中的產物只是一些庸俗的作品，在前衛（avant-garde）的作品中是作為被顛覆的意識。[44]但這對流行文化的理解在現今的文化研究理論中，已被更全面的理解所取替，即可從兩方面去理

42. Kelton Cobb，〈再思流行文化於蒂利希的文化神學中的位置〉（Reconsidering the Status of Popular Culture in Tillich's Theology of Culture），載《美國宗教學會期刊》（*Journal of the American Academy of Religion*, 63.1 [1995]），頁 55；《布萊克韋爾神學與流行文化指南》，頁92。另參Paul Tillich，《甚麼是宗教？》（*What is Religion?*; New York: Harper & Row, 1969），頁 164。
43. Cobb，〈再思流行文化於蒂利希的文化神學中的位置〉，頁 60-64；《布萊克韋爾神學與流行文化指南》，頁94-95。另參Paul Tillich，《文化神學》（*Theology of Culture*; New York: Oxford University Press, 1959），頁 49。
44. Cobb，〈再思流行文化於蒂利希的文化神學中的位置〉，頁 69-71；《布萊克韋爾神學與流行文化指南》，頁97-100。當然德國傳統對文化（Kultur）的理念為社會中（知識、創作及靈性方面）最高的成就，亦影響了蒂利希對文化的理解。參Tanner，《文化理論之種種》，頁 9-12。

解流行文化，分別是從上而下及從下而上，從上而下主張統治階級利用意識形態的價值，實行對社會的控制，而從下而上則提出在社會中對這些文化是有多樣性，如轉換、對抗及解放的回應。[45]故柯布提出在文化研究的成果帶動下，似乎蒂利希對流行文化的理解應有所修正，而且文化神學的研究對象，應不再限於精英的文化，而應擴展至流行的文化。由上述兩個例子可見文化研究的資源如何豐富神學的研究內容及思考闊度。[46]

五、神學研究對文化研究的意義

對於神學研究對文化研究的意義問題，在神學研究於宗教的範圍作為文化中的一員下，其分析的層面在思考和方法上也可以成為文化研究學科中分析工具的一員，就如同社會－政治的分析、經濟或美學的分析一樣。[47]對於文化；尤其是對流行文化的分析，神學研究中所關注的議題可發揮於對三方面的疑問或批判：(一) 存有論 (ontological) 上的追問，即流行文化對上帝、苦罪及救贖等問題的理解是否提供一套真實、足夠並有意義的生存方式？（二）倫理／解放性（ethical/liberationist）的追問，即查問於流行文化能夠在人與人之間的關係上、人在邁向真實及美善的生命，及提倡何謂幸福的人生等關注上發揮如何的角色及效能？（三）美學及靈性（aesthetic/spiritual）的追問，即追問在建構快樂、美麗及超越等經驗上，流行文化能夠給予此甚麼？[48]

---

45. 這是菲斯克（John Fiske）的理解，轉引自Cobb，〈再思流行文化於蒂利希的文化神學中的位置〉，頁 78-80。
46. 另一例子可參Miller，《消費的宗教》，第一章。
47. Cobb，《布萊克韋爾神學與流行文化指南》，頁4-5。
48. Lynch，《理解神學與流行文化》，頁 98。

除了作為分析的工具，不少參與神學轉向於文化研究的討論的學者，皆指出神學的研究常帶有規範性的回應及結果，這是文化研究中所缺乏的資源，故神學的研究對於文化研究的意義及貢獻亦應在於此。[49]例如瓊斯（Serene Jones）指出了文化研究的限制：

> 它們的概念工具看來也無力處理規範性的問題——而我卻相信做神學是要求人無懼於此問題。我在兩個層次上察覺到這限制。第一並最緊要的是，作為一位肯定教義的規範的神學家，我的沮喪並不源自這些理論的相對主義（因為它們是如此明顯左傾而不會被標籤為相對主義式的無政府主義〔無產階級〕），而是當他們在抗拒相對主義的拉扯時，他們竟拒絕理論化他們所立足的規範根據。……第二，由於我參與在進行中的地方組織工作，我愈來愈肯定這種文化理論化為既有的政治現況提供了有用的說明，欲不能為他們的政治抗爭，提供持續而迫切的所需——終末式（規範化）遠象。借用葛蘭西（Antonio Gramsci）的隱喻，這些理論是精於分析解放鬥爭中現的戰場結構；相似地，它們能夠為此鬥爭提供進攻的策略性計劃，但他們卻不能做的是「結集軍隊」。[50]

從瓊斯的言論中，可見文化研究的限制在於兩方面，首先是文化研究不單缺乏神學與宗教問題的討論，更無力去處理規範性的問題，亦在抗拒走向相對主義的情況下拒絕理

49. 其實在法蘭克福學派中對宗教於社會中帶來在道德、價值與意義的作用及貢獻，早而有所肯定。參Marc P. Lalonde，《批判神學與哈貝馬斯的挑戰：邁向一個宗教洞見的批判理論》（*Critical Theology and the Challenge of Jürgen Habermas: Toward a Critical Theory of Religious Insight*; New York: P. Lang, 1999），頁 83-85。
50. Serene Jones，〈文化勞動與神學批判〉（Cultural Labor and Theological Critique），載 Brown, Davaney & Tanner編，《文化上的聚合》，頁 160。中譯轉引自賴品超，〈文化研究與神學〉，頁 395。

論化其中具規範性的基礎。另一方面，縱然文化理論給予對既有的政治處境的描述，但這卻不能成為一套有着終末的遠象以提供作為政治的抗爭。因此，神學工作可在這些領域中有所發揮。[51]

在為文化研究本身建立較有規範性的理論之時，林奇認為神學可建立一套美學的判準，以回應及指導文化研究的理論應建立在哪些規範性的層面上。這些判準包括關注：文化中文本與實踐在如何彰顯出來的技術上的相關表現；在原創、思考及創造力上的水準；對人類經驗是否有足夠及多樣化的反映；對生存意義的遠象有否價值；有否達到真誠地有着歡愉的經驗；在社會的互動關係上有何建立或增長；能否成功達到其所言的目標及功能；最後是真實性，即在生存的各方面，如身體、情感等層面有否如實的表達出來。當然，這些判準都是暫時性的，可以公開作討論並作出增修。[52]

六、文化視界中的聖靈

早期教會對聖靈的討論及認信，可說表現於公元三八一年於君士坦丁堡會議中對尼西亞信經的補充：「我信聖靈，賜生命的主，從父出來，與父子同受敬拜，同受尊榮，他曾借眾先知說話。」。這理解不單是這次會議的結果，亦是對《新約》作品內，保羅與約翰著作所言說的延續。這信經對聖靈作為「生命的主」的理解，直至今天，很多時仍限制於作個人的救贖，信徒的屬靈生命或在教會的活動範圍內被理解。[53]然而，從《新舊約》對聖靈的寬闊理解，

51. Jones，〈文化勞動與神學批判〉，頁 160。
52. Lynch，《理解神學與流行文化》，頁 190-191。
53. Wolfhart Pannenberg，〈聖靈的教義與自然的神學的任務〉（The Doctrine of the Spirit and the Task of a Theology of Nature），載Carol Rausch Albright & Joel Haugen編，《帶着終

聖靈是「生命的主」明顯是表達及作用於整個受造的生命界。[54]因此，對聖靈及其工作的理解不應限於教會或信徒的生命之內，而是要從整個創造中去體悟。而莫爾特曼（Jürgen Moltmann）認為當聖靈是以「生命的靈」（Spirit of Life）作理解時，聖靈的活動並不是指向或限制於「屬靈」的生命（spirituality）或他世的境界，而是應關注從上帝而來具創造性的生命力（vitality），並以此作為出發點。生命的動力包括人生的不同層面，如自然、文化的活動，所帶來的結果是對一切生命的熱愛、對一切生命的肯定，及真實人性的展現。[55]

從創造的層面中去理解和言說聖靈，可為這課題帶來兩個討論的大方向：一是從自然的向度去討論創造的聖靈；二是從文化的向度去言說聖靈於人類生活文化的工作。韋爾克（Michael Welker）認為當言說聖靈澆灌於凡有血氣的眾生之時，這是明確地同時包含着自然與文化的向度。[56]韋爾克引用《以賽亞書》三十二及四十四章，《以西結書》三十九章等作例子去說明這理解。例如《以賽亞書》三十二章 15-16 節：「等到聖靈從上澆灌我們，曠野就變為肥田，肥田看如樹林。那時，公平要居在曠野；公義要居在肥田。」表達了聖靈的工作是將自然與文化的更新一同帶來，自然的轉化與文化的育成都是互為影響。在民族的生成方面，《以賽亞書》四十四章 1-5 節及《以西結書》三十九章 27-29 節，也說明了聖靈的工作既帶來了上帝子

結的起始：上帝、科學及潘能伯格》（*Beginning with the End: God, Science, and Wolfhart Pannenberg*; Chicago: Open Court, 1997），頁 65。及Jürgen Moltmann，《生命的靈：一個普世的肯定》（*The Spirit of Life: A Universal Affirmation*; trans. Margaret Kohl; Minneapolis: Fortress, 1992），頁 8-10。

54. Pannenberg，〈聖靈的教義與自然的神學的任務〉，頁 65-67。

55. Moltmann，《生命的靈》，頁 83-86。

56. Michael Welker，《上帝，靈》（*God the Spirit*; trans. John F. Hoffmeyer; Minneapolis: Fortress, 1994），頁 142。

民的孕育及生存的延續上，亦在國家重建立的政治文化層面上帶來動力。[57]根頓（Colin Gunton）也指出在東方迦伯多家教父們對三一論的理解下，即以聖父作為萬物的本源與上帝事工的開端、聖子作為創造的原因及上帝事工的媒介，而聖靈是使創造及上帝事工得以完成及美滿的因素，聖靈在創造秩序的工作方面不單在於自然的層面，亦必然地連接着人類文化的工作。[58]

聖靈創造性的工作在文化的層面上，也表現於由個體的創造力所帶來的文化活動。例如先知的靈感與《聖經》的默示所帶來的文字工作，藉聖靈降臨、充滿及吹氣的活動，使先知帶來了從上帝而來的神喻及詩文，也令《聖經》的作者有着從上帝而來的感動、看見並寫作。《民數記》二十四章 2 節（「巴蘭舉目，看見以色列人照着支派居住。神的靈就臨到他身上，他便題起詩歌說」）、《歷代志下》二十四章 20 節、《哈巴谷書》二章 2 節，及《提摩太後書》三章 16 節等正引證了這理解。又藝術的創造及教育的智慧上，聖靈也有參與的分兒，例如《出埃及記》三十五章 31-35 節：「又以上帝的靈充滿了他，使他有智慧、聰明、知識，能作各樣的工……耶和華又使他，和但支派中亞希撒抹的兒子亞何利亞伯，心裏靈明，能教導人。」這些例子說明了聖靈在人類文化層面的工作是多樣化的，在生活的各個空間，聖靈也可參與其中，並使之充滿創造與更新的生命動力。

57. Welker，《上帝，靈》，頁 142-147。
58. Colin Gunton，〈靈在水面上運行：聖靈與創造的秩序〉（The Spirit moved over the face of the waters: The Holy Spirit and the created order），載《國際系統神學期刊》（*International Journal of Systematic Theology*, 4.2[2002]），頁 190-204。將聖靈於自然中的工作連接於人類文化的例子，還有Andrew K. Gabriel，〈聖靈論觀點於自然的神學：聖靈與生態及科技的關係〉（Pneumatological Perspectives for a Theology of Nature: The Holy Spirit in Relation to Ecology and Technology），載《五旬節派神學期刊》（*Journal of Pentecostal Theology*, 15.2[2007]），頁 195-212。

七、聖靈的課題對文化研究與神學研究的互動上的啟迪

本着聖靈於文化內是有着多樣活動的理解，對神學轉向文化研究的討論有何相關性？又這關聯上的理解在那方面帶來建設性的意義及貢獻？首先，就文化研究對神學研究的意義上，文化研究對文化多樣性、並文化作為生活的形式而不作高低文化分野或批判的理解，豐富了神學對其處身於文化中自我身份和界限的理解、並文化本身是包括甚麼的視野。從聖靈於文化內的工作層面，可見聖靈是活動於整個日常生活的各部分，並不局限於某種文化、階層、群體、媒介及形式。[59]這處，可列舉強調聖靈工作的五旬節派群體為一例子：五旬節派群體對聖靈經驗的表達，尤其是反映其靈修傳統的媒介中，可見對聖靈的經驗並不限於理性及學術的精英文化。蘭特（Steven J. Land）在建立以五旬節派群體的靈修傳統作五旬節派那種獨特而非福音派式的神學時，指出五旬節派的靈修傳統是由上帝臨在於我們之中的經驗作開始，上帝的臨在就是聖靈的臨在，這全然可由耶穌基督的身上體現出來，於是五旬節派那全備的五重福音也以耶穌基督作中心點：在基督裏稱義、成聖的恩典、身體醫治的救贖、基督的再來，及有方言作憑據的聖靈浸。而透過對聖靈於基督身上展現工作的理解，五旬節派相信每一位信徒也可以在聖靈臨在之下共同經歷。[60]這種聖靈臨在的經驗是表現出上帝的權能、公義與聖潔，並以終末對天國降臨的盼望作愛慕（affections）。[61]五旬節派

59. Stanley J. Grenz，〈荷里活與惠頓有何相干：（流行）文化在神學反思的位置〉（What does Hollywood Have to Do with Wheaton: The Place of (Pop) Culture in Theological Reflection），載《福音派神學協會期刊》（*Journal of the Evangelical Theological Society*, 43.2 [2000]），頁 310。
60. Steven J. Land，《五旬節派的靈修學：一個對上帝國的渴慕》（*Pentecostal Spirituality: A Passion for the Kingdom*; Sheffield: Sheffield Academic, 1993），頁 18、32。
61. 同上，頁 23。

對聖靈臨在的經驗，是透過多樣化的文化媒體而傳達出來，當中包括以較非學術的形式，如敬拜讚美、詩歌禱告、講道、故事、見證、小冊子、靈修、口傳禮儀、異夢與圖像、靈與體的互連等。[62]對於由五旬節派靈修傳統的媒介所表達對聖靈的臨在及工作範圍的經驗，很多都是傾向於非學術性或稱為敬虔式（pietistic）的文化層面，是生活化、大眾化及普及性的，亦是文化研究所言的日常生活的文化層面。[63]這些事實不但反映聖靈於創造的臨在中肯定了日常生活文化都可以成為上帝恩典彰顯的媒介，及對日常生活文化的重視，更展現出其在文化中活動的範圍與文化研究對文化所闡述範圍的理解的關聯性。在這層面而言，若神學是對上帝經驗（聖靈臨在的經驗）的反省，從聖靈臨在的範圍與使用的文化媒體，可見神學反省的範圍應在不同的文化層面（當然，如何在不同的文化層面中察驗[discern]聖靈臨在及工作，也是另一個需要及值得去討論及發展的方向，但本文暫不在此處理這問題）。這些理解肯定了神學應以不同的文化文本作分析，同時亦肯定了神學轉向文化研究的討論方向，此亦是在聖靈論的向度下對神學轉向文化研究的意義及貢獻。

在神學研究對文化研究的意義方面，神學研究可作為文化研究中分析的工具及批判的準則，並為文化理論給予一套有着終末的遠象以作為政治上的抗爭。在聖靈是能夠於文化中參與及工作的向度下，聖靈是可以成為神學對文化分析的層面上重要的資源及工具，尤以作為神學分析的洞察與根據上，即可以作為上帝於文化中工作地方及可能性的確立及基礎，並再以此去建立神學的分析與批判的準

62. 同上，頁 22、35、52。
63. Kenneth J. Archer，〈一個五旬節派做神學的手法：方法與態度〉（A Pentecostal Way of Doing Theology: Method and Manner），載《國際系統神學期刊》9.3（2007），頁 306-309。

則。范浩沙（Kevin J. Vanhoozer）在論述基督徒應如何閱讀文化的部分中，當提及上帝與文化的關聯，特別是在流行文化中上帝如何展現其自身時，用了四個教義去表達這可能性及方式：道成肉身、普遍啟示、普世恩典，及人有上帝的形象，然而主導着這四方面的運作並使之彰顯及實現，則是聖靈的工作。[64]葛倫斯（Stanley J. Grenz）指出在閱讀文化與《聖經》的互動下，真理並不限於教會之中，而是由聖靈所帶領下去運作及發聲，由於聖靈是創造的靈，故可呈現於世界的每一角落，並透過不同的媒體作傳遞。[65]因此，對上帝於文化中工作的洞察與根據，並以此作為神學分析的開端，再建立分析的理論與批判的準則，以應用及貢獻於文化研究的學科及討論上，都不能避免地要從聖靈作起點、中心及基礎。

在神學研究為文化理論給予一套有着終末的遠象方面，對聖靈於文化中作更新及轉化工作的理解，並不單是一套終末的遠象、理解或規範，而是一套帶來文化更新及轉化的實踐（不止解釋世界，更改變世界）。聖靈的工作能提供了一套終末的遠象、理解或規範，並使之得以有着基礎並實現出來。例如，蒂利希在以問題－回答這關聯的神學方法下，聖靈是對實存的生命中含混性等問題的回應。[66]作為上帝的靈或屬靈的臨在（Spiritual Presence），聖靈在文化中的工作能使人的靈有着超越自身處境但不失去本質的出神式的轉化（ecstatic transformation），為人邁

64. Kevin J. Vanhoozer，〈甚麼是日常生活的神學？如何及為何基督徒必需閱讀文化〉（What is Everyday Theology? How and Why Christians Should Read Culture），載氏著，《日常生活的神學：如何閱讀文化的文本及詮釋潮流》（*Everyday Theology: How to Read Cultural Texts and Interpret Trends*; Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2007），頁 41-42。
65. Grenz，〈荷李活與惠頓有何相干〉，頁 309-310。
66. Paul Tillich，《系统神學（卷一）》（*Systematic Theology*, vol.1; Chicago: The University of Chicago Press, 1951），頁 66-67。

向作為人的過程提供在存有能力及意義統一上的實現。[67]最後更帶來一套以聖靈為主導的神律文化（Theonomous culture），即有着於文化（創造）中展現神聖的經驗、對終極意義的尋求、有着自發的創造力等特質。[68]並表現出突破主體與客體的分離、能轉化以技術作終極目標，及建立不排他及平等的公義社會等。[69]另史密斯（James K.A. Smith）認為五旬節派的群體本着對聖靈的經驗，是可以建立出一套文化的批判理論，這是一套強調對聖靈的察驗，並由聖靈帶領的批判，有着先知性的恩賜，優先於以及從（from）一切的邊沿的區域及群體作發展。[70]閔景碩（Anselm Kyongsuk Min）在討論今天世界正面對分裂、壓迫及異化的問題時，主張在聖靈的風及團契下，可帶來解決這些問題的出路及實踐。聖靈於文化中活動或事工的範圍包括了在本土、國家或全球的領域上，關於階級、性別、種族、民族中心主義等問題，亦興起了文化及宗教多元的意識、生態的運動，及草根運動或團體的建立。聖靈的臨在於世界之中，帶來了合一、復和、犧牲、貢獻、關愛、安慰、良心及釋放等實踐，這些更新及轉化的實踐既有着終末的動力，也帶來了全新及意想不到的經驗。[71]故此，聖靈於文化中所帶來對文化的批判理論，及更新與轉化的實踐，是

67. Paul Tillich，《系統神學（卷三）》（*Systematic Theology*, vol.3；London: XPress, 1997），頁 111-114、283。除文化外，道德與宗教也是聖靈於生命中工作的領域。
68. 同上，頁 249-252。
69. 同上，頁 252、265。
70. James K. A. Smith，〈劍橋與亞蘇撒街有何相干？激進正統派與五旬節派神學的對話〉（What Hath Cambridge to Do with Azusa Street? Radical Orthodoxy and Pentecostal Theology in Conversation），載《聖靈：五旬節派研究協會期刊》（*Pneuma: The Journal of the Society for Pentecostal Studies*, 25.1[2003]），頁 112。
71. Anselm Kyongsuk Min，〈聖靈能力下他者的團結：聖靈論於分裂的世界〉（Solidarity of Others in the Power of the Holy Spirit: Pneumatology in a Divided World），載Bradford E. Hinze & D. Lyle Dabney編，《將臨的聖靈：當前聖靈論研究的導論》（*Advents of the Spirit: An Introduction to the Current Study of Pneumatology*; Milwaukee, WI: Marquette University Press, 2001），頁 435-440。

神學資源對文化理論的具體貢獻，更是神學轉向文化研究的發展中，需要重視及值得延伸討論的方向。

八、總結

本文處理了近年神學轉向於文化研究的情況，當中主要分析神學研究與文化研究在這轉向的發展下，為雙方帶來甚麼意義。而這些意義不單對於神學研究與文化研究各自的領域上有所啟迪，對神學研究中的文化神學更帶來重大更新。本文亦提出了從聖靈於文化工作的理解下，對文化研究與神學研究的互動上有着意義及貢獻，這也同時說明神學轉向於文化研究的討論，甚至未來文化神學發展的方向，應該及可以從聖靈論的向度下作發展。

關鍵詞：文化研究　流行文化　文化神學　聖靈論
五旬節派信仰

作者電郵地址：tkleitheo@yahoo.com.hk

Cultural Studies and Theology: A Pneumatological Perspective

LEI Tin Kwan
Ph.D. Candidate, The Chinese University of Hong Kong
Lecturer, Ecclesia Bible College, Hong Kong

Abstract

In recent years, some theologians asserted that the dialogue partner of theology should turn from philosophy to cultural studies. This article aims to provide an overview of this new cultural studies turn by reviewing the development of cultural studies, especially its understanding of culture, the integration and mutual enrichment between theology and cultural studies. This article further argues that the largely neglected perspective of pneumatology can be a fruitful resource facilitating and inspiring dialogue, interaction and integration of theology and cultural studies. Through investigating the work of the Holy Spirit in culture, the inspiration received through the experience and the significance of pneumatology for the integration and mutual enrichment between theology and cultural studies, this article shows that further development of the discussion between theology and cultural studies, including the theology of culture

in future, should and can benefit from the pneumatological perspective.

Keywords: Cultural Studies; Popular Culture; Theology of Culture; Pneumatology; Pentecostalism