

FORMATION CHRÉTIENNE ET SOCIALISATION ECCLÉSIALE ESSAI D'APPROCHE ECCLÉSIOLOGIQUE

LA FORMATION DES CHRÉTIENS est actuellement dans l'Église de France un fait massif. Diagnostiqué il y a déjà plus de dix ans par les journalistes et sociologues¹, il est également intégré par les évêques français dans la *Lettre aux catholiques de France* comme une figure prégnante de sociabilité : « C'est ainsi que le domaine de la formation doctrinale et théologique n'apparaît plus comme un domaine séparé, plus ou moins indépendant, mais au contraire comme un domaine vital pour la croissance de la foi et de l'Église »². Les évêques considèrent comme allant de soi que cette formation contribue à la croissance de la foi et de l'Église. Sans le mettre en doute, nous voudrions interroger le lien à l'Église de ces personnes formées, en faisant écho aux propos de J. Joncheray à la fin de son intervention au colloque de l'IPR (Institut de Pédagogie religieuse) de Strasbourg en 1988 : « Pour des personnes dont on considère la conscience comme

1. A. ROCHEFORT-TURQUIN, « Les laïcs en théologie », dans *Il est une foi*, 9-10 sept-oct 1988, Paris, Éditions Temps Présent, p. 5.

2. Les évêques de France, *Proposer la foi dans la société actuelle, Lettre aux catholiques de France*, Paris, Cerf, 1997, p. 99.

autonome, mais à former, qui auront à articuler, à leur façon, vie personnelle et service d'Église, dans une société où les relations fonctionnelles et sectorielles se multiplient, ... les formations ecclésiales vont-elles apparaître comme un lieu de cohérence possible ? comme une entrée en communauté ? »³

Nous prendrons d'abord le soin de comprendre la catégorie de socialisation telle que la développe la sociologie et telle qu'elle l'applique à la formation. Ayant précisé comment cette notion peut être intégrée à une réflexion ecclésiologique, nous tenterons d'analyser quelques dysfonctionnements qui apparaissent dans l'incorporation à l'Église de certaines personnes formées.

Formation et socialisation

La formation comme autonomisation du sujet croyant

L'autonomisation du sujet croyant est un des premiers effets de la formation. Or les sociologues ont longtemps pensé – et certains pensent encore – qu'une certaine autonomisation du croyant l'éloigne irréversiblement de l'institution Église. D. Hervieu-Léger n'hésite pas à écrire à ce propos : « L'enjeu institutionnel est d'importance à un autre point de vue : non seulement le croyant autonome n'est plus défini par l'institution, mais il fait valoir sa capacité et sa compétence propres en matière de définition de l'institution »⁴.

La formation contribuerait donc à l'éloignement de l'institution. Ce serait aboutir à un effet pervers si l'on pense qu'il n'y a pas de développement harmonieux de la personne en contradiction avec la société, avec son insti-

3. J. JONCHERAY, « Personne, formation et devenir ecclésial », dans *Personne, société et formation*, Cahiers de l'Institut Supérieur de Pastorale Catéchétique, n° 5, Paris, 1989, p. 48.

4. D. HERVIEU-LÉGER, « Le croyant et l'institution », dans *Le gouvernement de l'Église catholique, Synodes et exercice du pouvoir*, sous la direction de J. Palard, Paris, Cerf, 1997, p. 320.

tution ou son groupe d'appartenance. C'est ce que ne cesse de répéter par ailleurs l'ecclésiologie : il n'y a pas de développement heureux du croyant s'il n'est intégré dans son Église.

Reste cependant à constater que l'articulation entre autonomisation du croyant et intégration à l'Église ne se fait pas toujours avec bonheur et sans difficulté. Cette résistance est à prendre particulièrement au sérieux quand s'ajoute à l'autonomisation engendrée par la formation celle qui résulte de la modernité. On peut dès lors le reconnaître avec D. Villepelet : « La question de l'identité chrétienne est moins une question d'appartenance ecclésiale à une communauté qu'une question qui touche l'identité personnelle d'un sujet qui se cherche dans la foi »⁵. Peut-on alors penser autrement qu'en terme d'opposition le devenir du sujet croyant et l'appartenance à la communauté chrétienne ?

Cette question motivera notre intérêt pour une théorie sociologique qui noue intégration à un groupe et autonomisation autour du concept de socialisation.

Un concept clef : la socialisation appliquée à la formation

La socialisation est un concept qui nous vient de la sociologie et qui est déjà employé par Émile Durkheim en 1902 lorsqu'il énonce, en prenant possession de sa chaire de Sciences de l'éducation à la Sorbonne, que l'éducation consiste en une « socialisation méthodique de la jeune génération ». On pourrait définir ainsi la socialisation : « un processus complexe par lequel la personne humaine se construit dans le milieu général et les milieux particuliers où elle vit. »⁶

5. D. VILLEPELET, « Catéchèse et crise de la transmission », dans *Sur la proposition de la foi*, sous la direction de H. J. GAGEY et D. VILLEPELET, Paris, Les Éditions de l'Atelier, 1999, p. 84.

6. Marcel LESNE, Yvon MINVIELLE, *Socialisation et Formation*, Paris, Païdeia, 1990, p. 15.

L'idée s'est faite progressivement jour à partir des années soixante que les actions de formation pouvaient être appréhendées comme des socialisations « voulues et organisées ». La formation alternée est le résultat de cette théorie en même temps qu'elle lui donne son appui pratique. En 1990, Marcel Lesne et Yvon Minvielle ont formalisé ces idées dans leur ouvrage *Socialisation et Formation*⁷. Avec le sociologue Guy Rocher, ils précisent le terme de socialisation : « processus par lequel la personne humaine apprend et intériorise tout au cours de sa vie les éléments socioculturels de son milieu, les intègre à la structure de sa personnalité sous l'influence d'expériences et d'agents sociaux significatifs et par là s'adapte à l'environnement social où elle doit vivre »⁸.

La conséquence principale du processus est l'adaptation de la personne à son environnement social : « La personne socialisée est "du milieu" ; elle "appartient à la famille, au groupe, à l'entreprise, à la religion, à la nation", en ce sens qu'elle en fait partie, qu'elle y a sa place. Et il en est ainsi parce qu'elle a suffisamment de choses en commun avec les autres membres de ces collectivités. Appartenir à une collectivité, c'est partager avec les autres membres suffisamment de traits communs pour se reconnaître dans le *Nous* qu'elle forme [...] ; c'est s'identifier assez à ce *Nous* pour y puiser, du moins pour une part, sa propre identité psychique et sociale »⁹.

Dans cette optique, la formation est donc davantage appréhendée comme l'incorporation à un groupe que comme une acquisition de savoir, de savoir-faire ou de savoir-être. Les deux ne s'excluent d'ailleurs pas. « De même, les apprentissages considérés comme purement "opérationnels" peuvent difficilement être séparés des objectifs plus généraux dans lesquels ils s'insèrent, c'est-à-dire des pratiques sociales nouvelles que l'on veut adopter. Dans tous les cas, et à des degrés divers, les acquisitions cognitives renvoient à des conduites sociales, les

7. *Ibid.*

8. *Ibid.*, p. 38-39.

9. *Ibid.*, p. 39.

aptitudes mentales à des attitudes culturelles, les capacités théoriques à des pratiques socialisées. Tout processus de formation comporte une dimension d'acculturation »¹⁰. Ainsi, même dans un processus d'auto-formation, c'est-à-dire lorsqu'un individu se fixe lui-même son programme de formation sans faire appel à aucune institution ou à aucun groupe de formation, la logique de l'apprentissage met en œuvre des processus culturels qui s'inspirent des pratiques sociales ultérieures des individus.

La pertinence du concept pour la formation dans l'Église

Le concept de socialisation entretient une affinité particulière avec les processus d'intégration dans l'Église. Nous disons en effet du processus fondamental de donation d'identité dans l'Église, à savoir le baptême, qu'il est un processus d'incorporation ; c'est notre manière de dire qu'identité du sujet chrétien et intégration à l'Église sont inséparables. Mais nous savons que cette incorporation ne se réalise pas dans son sens plénier sans une socialisation, qu'elle se fasse après le baptême lorsqu'on a été baptisé petit enfant, ou avant et après le baptême pour le cas des catéchumènes. On en fait actuellement l'expérience pour le catéchuménat : son problème majeur n'est-il pas celui de l'intégration des nouveaux baptisés dans les communautés chrétiennes ? La formation n'y est en effet pas forcément synonyme de socialisation.

Ce qui est vrai pour le processus de donation d'identité dans l'Église, l'est aussi pour le processus de donation de statut. Toute responsabilité dans l'Église, tout statut particulier est toujours le fruit d'une incorporation dans un groupe, qui ne va pas sans une socialisation forte. C'est le cas des ordinations : celle d'un diacre, d'un prêtre ou d'un évêque s'accompagne de manière concomitante de l'entrée

10. Claude DUBAR, *Formation permanente et contradictions sociales*, Paris, Éd. sociales, 1980.

dans un ordre, dans un corps. Le geste de l'imposition des mains par les membres de l'ordre en est un signe et un moyen. Cette incorporation est le résultat à la fois d'un processus de socialisation fort – et souvent long – et d'un rite sacramentel d'intégration¹¹. Il est une constante que la réception d'une mission ou l'acquisition d'un statut se fasse par l'entrée dans un corps. Ainsi pour les ministères, d'après le livre des Actes des apôtres, s'agit-il d'abord de groupes : les Apôtres, les Sept, les Prophètes, les Anciens¹². L'entrée dans ces corps s'accompagne à la fois d'une socialisation et d'un rite d'institution. Le statut n'a pas d'existence indépendante en dehors du groupe.

Au terme de ces considérations, reprenons notre question initiale : quand des laïcs se forment, les aidons-nous à trouver leur place dans l'Église ou risquons-nous de les mettre en porte-à-faux en fragilisant leur rapport à celle-ci ? Nous pouvons la reformuler à la lumière des acquis sur la socialisation : nos formations contribuent-elles à une socialisation menant à une incorporation dans l'Église ou mettent-elles au contraire les laïcs formés en rupture avec la communauté ecclésiale ?

Une réponse circonstanciée

Différents types de formation

Il me semble que la question appelle un traitement circonstancié ; il est en effet impossible de traiter de la formation comme d'un tout indifférencié. Je reprendrai ici la

11. Le concile de Trente a vu juste en instituant les séminaires comme lieu et temps complémentaires mais décisifs de contribution à l'agrégation à un ordre.

12. Coll., *Le ministère et les ministères selon le Nouveau Testament*, Paris, Seuil, 1974, p. 209. On consultera également Ch. PERROT, *Après Jésus. Le ministère chez les premiers chrétiens*, Paris, Éditions de l'Atelier, 2000.

typologie établie par le CNER¹³ qui opère une distinction entre la catéchèse d'adulte, l'enseignement théologique et la formation à une responsabilité particulière dans l'Église. Cette typologie s'organise à partir de deux critères : la finalité de l'action de formation et la méthode pédagogique employée.

La finalité de l'action de formation est le premier de ces critères. Les finalités possibles se distribuent en deux grandes classes : d'une part, une appropriation personnelle de la foi, « au bénéfice de la vie chrétienne des intéressés » ou d'autre part, une formation à l'exercice d'une responsabilité particulière dans l'Église. Les auteurs reconnaissent qu'il ne faut pas établir de séparation stricte entre ces deux types, puisque l'un a forcément des répercussions sur l'autre.

La méthode pédagogique mise en œuvre est le deuxième des critères utilisés. Là encore les auteurs en distinguent deux. D'une part, la méthode consisterait à « présenter avec le maximum de clarté possible le contenu d'un savoir »¹⁴. D'autre part, elle serait moins celle de l'enseignement que de l'apprentissage. Dans ce second cas, « la démarche consiste à se placer du point de vue des personnes en formation pour prendre en compte la manière dont elles s'approprient un savoir, tant dans leurs motivations que dans le processus d'apprentissage lui-même »¹⁵. Le croisement de ces deux critères permet de dresser une typologie ternaire :

1. La formation d'agents ecclésiaux qui « se caractérise par la nécessité d'articuler l'approfondissement de la foi avec l'acquisition d'une compétence pastorale »¹⁶.

2. L'enseignement du savoir théologique qui « se caractérise par sa forme magistrale. Il s'agit d'entrer dans la compréhension de la foi par une démarche exposant ses

13. Centre National de l'Enseignement Religieux, *Formation chrétienne des adultes, Un guide théorique et pratique pour la catéchèse*, Paris, Desclée de Brouwer, 1986, p. 21.

14. *Ibid.*, p. 21.

15. *Ibid.*, p. 21.

16. *Ibid.*, p. 24.

divers contenus selon leur logique propre ». L'enseignement théologique vise à donner « une vision d'ensemble cohérente du mystère chrétien »¹⁷.

3. Enfin la catéchèse des adultes qui privilégie la vitalité de la foi. « Ainsi, la catéchèse est cet acte ecclésial par lequel l'existence humaine entre en résonance avec la parole de Dieu. »¹⁸

Le cadre limité de cet article oblige à ne pas traiter de l'enseignement théologique, mais à nous limiter à la catéchèse d'adultes et à la formation d'agents ecclésiaux pour vérifier si la formation s'accompagne bien d'une intégration à la communauté ecclésiale.

*Pour la catéchèse d'adultes*¹⁹

En ce qui concerne ce genre de formation, il me semble qu'elle génère un type de socialisation nouveau par établissement d'un discours commun. En acquérant les représentations et les mots pour comprendre et dire leur foi, les croyants « se trouvent bien dans leur foi ». Le laïc formé sait qu'il est pris au sérieux et il « se trouve bien dans son Église ». Même s'il est impossible de généraliser, il semble que ce genre de formation aboutisse à une harmonieuse incorporation dans les communautés ecclésiales et renforce le lien à l'Église. L'autonomisation du sujet croyant ne s'accompagne donc pas ici d'un éloignement de l'institution.

17. *Ibid.*, p. 25.

18. *Ibid.*, p. 27.

19. *Catéchèse d'adultes* est entendue ici au sens large et pas seulement à la base.

*Pour les formations aux responsabilités ecclésiales*²⁰

La réponse semble moins claire en ce qui concerne les formations à la responsabilité ecclésiale. C'est davantage un point aveugle dans l'Église en France, et cela tant du point de vue des méthodes mises en œuvre que du suivi et de la socialisation-incorporation qu'elle engendre ou non. Même si les signes de résistance ne sont pas à majorer, un certain nombre de difficultés d'insertion sur le terrain des laïcs en responsabilité ecclésiale ne peuvent être ignorées. On pourra se reporter aux résultats d'une enquête réalisée pour le colloque *Formation des laïcs*²¹ dont on ne citera ici qu'un extrait : « De la ville de X surgit un double problème : Quel statut, quelle situation pour les "nouveaux formés" au retour sur le terrain ? Et la situation des prêtres ? Certains se demandent si l'arrivée des formés signifie pour eux un "sabordage ou un suicide collectif" ce qui crée "des mentalités peu favorables à une collaboration sereine et positive pour tous"... dans le Peuple de Dieu. » Et l'enquête de poursuivre : « A contrario, un certain nombre d'agents pastoraux féminins n'ont pas conscience d'être tellement prisés par certains responsables de l'Église. » Il serait inexact et injuste de présenter ce diagnostic comme représentatif de l'ensemble de la situation française, mais il doit éveiller notre attention à quelques

20. *Responsabilité ecclésiale* désigne ici toute mission assumée dans l'Église sans que celle-ci s'accompagne d'une Lettre de mission et d'une rémunération. Nous parlerons plutôt dans ce dernier cas de *responsabilité pastorale*. On lira à ce sujet A. BORRAS, dir., *Des laïcs en responsabilité pastorale ? Accueillir de nouveaux ministères*, Paris, Cerf, 1998. Cet ouvrage aborde le problème de la formation et montre l'extrême diversité des filières.

21. Il s'agit d'une enquête sur les pratiques de formation dans les diocèses français réalisée pour le colloque *Formation des laïques* qui s'est tenu à Francheville du 1^{er} au 3 décembre 1997 sur le thème : « Les politiques de formation dans l'Église ». Les résultats de l'enquête et les communications de ce colloque ont été publiés en interne par la Conférence des Évêques de France en mars 1998.

dysfonctionnements repérables dans l'insertion ecclésiale des personnes formées pour une responsabilité ecclésiale. Il s'agit donc bien ici d'un problème d'incorporation, puisque l'insertion des formés dans le corps suscite des peurs voire des réactions de rejet, cela tant de la part des acteurs institutionnels en place que de ceux qui achèvent un parcours de formation.

Analyse des dysfonctionnements à partir du concept de « socialisation »

Essayons d'analyser ce dysfonctionnement grâce au concept de « socialisation ».

La prise en compte du groupe dans lequel on socialise

Nous venons de le voir : n'importe quelle formation est « socialisatrice ». Il convient alors de se demander dans quel groupe se fait cette socialisation. Elle peut se faire dans la communauté d'Église en général, comme nous l'avons sous-entendu pour les catéchèses d'adultes. Il s'agit là d'une socialisation que l'on peut qualifier de globale. Mais elle peut également s'opérer dans un groupe plus restreint, comme nous l'avons souligné pour les ministères ordonnés. Or, la logique même de la formation à une responsabilité ecclésiale oblige à nous poser cette question : dans quel groupe incorporons-nous les gens que nous formons à des responsabilités ecclésiales ? Une socialisation globale dans le groupe chrétien ne suffit plus. Pour respecter la sociologie et la tradition de l'Église, il faut incorporer dans un groupe spécialisé plus restreint.

Évacuer systématiquement cette question risque de favoriser une socialisation uniquement dans le groupe des formés. C'est cette constatation qui a pu faire dire à certains qu'à côté des chrétiens pratiquants et des chrétiens militants naissait le groupe des chrétiens en formation, comme un mode nouveau d'appartenance au christianisme. On

découvre ainsi un certain nombre de chrétiens qui ne se sentent bien dans l'Église que dans les institutions de formation et qui ne réussissent jamais à en sortir. Nous connaissons tous, dans une paroisse ou dans un diocèse, la clientèle fidèle qui s'inscrit à toutes les formations mais qui ne prendra jamais aucune responsabilité. On peut rejeter la responsabilité sur les personnes en question, mais on peut également se demander si la situation ne vient pas en partie de l'absence de corps plus restreints dans lesquels pourrait s'opérer cette socialisation.

Ce besoin est vérifié d'un point de vue pratique quand de nombreux diocèses organisent des rencontres d'agents pastoraux avec *Lettre de mission*, et qu'au dire des intéressés eux-mêmes, ces réunions sont « importantes » et leur permettent d'assumer leur identité de laïcs en responsabilité pastorale. Pourtant, ces rencontres diocésaines ou régionales de laïcs en responsabilité pastorale sont trop ponctuelles pour constituer un véritable groupe d'incorporation dans lequel une socialisation serait possible. De plus, elles ne concernent que les laïcs envoyés en mission pastorale et non pas tous les chrétiens de plus en plus nombreux qui exercent une responsabilité ecclésiale.

Pourra-t-on longtemps éviter d'entrer dans une logique de corps en ce qui concerne les laïcs qui exercent une responsabilité, même mineure dans l'Église, ou à plus forte raison pour ceux qui y reçoivent une mission pastorale ? Refuser cette logique serait faire fi à la fois du bon sens rappelé par la sociologie²², mais également de la tradition

22. Une approche de la formation en terme de représentation permet d'arriver à des conclusions semblables. On lira avec intérêt G. LE BOUEDEC, « La formation comme travail sur les représentations », *Catéchèse*, 130, 1993/1, 23-33 qui conclut : « Il ne faut jamais oublier le caractère social des représentations. L'appartenance à un groupe, à une communauté, se repère à l'identité des représentations entre les membres de cette communauté. Si donc je retrouve mon groupe inchangé après une formation, j'adopterai à nouveau presque automatiquement les normes et les manières de penser de ce groupe, à tel point qu'on peut dire qu'il est plus facile de changer un groupe que de changer une personne isolée de ce groupe » (p. 32).

de l'Église. On l'aura compris : il ne s'agit pas de faire naître ici un groupe de pression qui pourrait avoir une action de *lobbying* contre d'autres groupes. Pour éviter une telle dérive, on pourrait même suggérer que ces constitutions de corps se fassent en fonction même de la nature de la mission. On voit en effet apparaître dans l'Église de France un certain nombre de missions clairement identifiées et identifiables dont on ne citera que quelques unes à titre d'exemple : catéchiste, animateur en aumônerie scolaire, accompagnateur de famille en deuil, visiteur de malades à l'hôpital, animateur liturgique, etc. Il s'agit ici de la mise en œuvre d'une compétence particulière qui englobe à la fois du savoir, du savoir faire et du savoir être.

Faut-il, *mutatis mutandis*, faire équivaloir ces missions à des métiers et en faire le centre de la socialisation ? La proposition est séduisante de prime abord. La notion de métier comporte en effet l'avantage de porter en elle la notion de *compétence*, mais également celle de *corps*. En regardant le fonctionnement des métiers dans la société, on s'aperçoit que formation et socialisation ne font qu'un. L'acquisition de compétences va de pair avec l'entrée dans une confrérie, qu'elle en ait ou pas le nom et le statut. Mais, appliquée à l'Église, cette notion de métier comporte un certain nombre de limites à ne pas négliger. Elle risque d'induire l'idée qu'on exerce ce métier à vie et que l'on est, d'une certaine manière, propriétaire de cette mission, sans que référence soit finalement faite au Christ et à l'Esprit. On risque également de s'enfermer ainsi dans une logique de spécialisation qui aboutirait à la formation de corps étanches de spécialistes. Il convient donc de chercher d'autres critères pour la constitution de ces corps. Pourquoi pas la géographie ou telle ou telle spiritualité ?

Ces corps pourraient constituer un mode institutionnel de gestion des charismes. L'entrée dans ce groupe contribuerait à donner un statut à la personne. On réussirait alors à articuler incorporation-socialisation et formation. C'est dans ce corps que la formation spirituelle pourrait trouver sa place et se déployer véritablement. C'est dans ce corps également qu'un accompagnement ecclésial, nécessaire à

toute mission, pourrait s'inscrire comme tâche spécifique du ministère comme service de l'unité.

L'appartenance à un tel corps pourrait aussi atténuer la crainte de changement liée à tout processus de formation et offrir une stabilité aux personnes qui acceptent de prendre ce genre de responsabilité.

La formation en elle-même ne suffit pas à socialiser

Si la formation ne peut être pensée en dehors de la perspective de la socialisation, il convient de reconnaître que la formation ne suffit pas à socialiser. Elle prend sa place au sein d'un certain nombre d'autres éléments qui permettent l'intégration dans un groupe, l'acquisition d'un statut et la construction de l'identité personnelle du croyant. Ces éléments pris isolément ne suffisent pas à incorporer. À elle seule, une Lettre de mission, qui comporte non seulement des effets juridiques, mais aussi la reconnaissance des personnes par l'institution, et qui joue donc, à ce titre, un rôle d'investiture, ne suffit pas à donner un statut. Les dysfonctionnements que nous pouvons constater en ce domaine ne sont pas dûs uniquement au manque d'expérience en la matière. Le seul élément du diplôme validant une formation, aussi sérieuse fut-elle, est lui aussi insuffisant dans cette perspective. Par contre, d'autres éléments trop souvent ignorés devraient être mis en valeur en raison même de leur force intégratrice. Il s'agit par exemple des rituels liturgiques d'investiture très peu pratiqués²³, ou

23. On consultera à ce sujet H. LEGRAND, « Le rôle des communautés locales dans l'appel, l'envoi, la réception et le soutien des laïcs recevant une charge ecclésiale », *LMD* 215, 1998/3, 9-32. On pense également aux « institutions », à propos desquelles la lettre apostolique *Ministeria quaedam* (15/8/1972) s'exprime ainsi : « Outre les fonctions communes à l'ensemble de l'Église latine, rien n'empêche les Conférences épiscopales de demander aussi au Siège apostolique celles dont elles auraient jugé, pour des raisons particulières, l'institution nécessaire ou très utile dans leur propre région. De cette catégorie relèvent, par exemple, les fonctions de portier, d'exorciste et de catéchiste,

encore d'une insertion progressive sur le mode de l'apprentissage. C'est l'équilibre entre tous ces éléments qui permettra une réelle intégration de la personne qui exerce une responsabilité ecclésiale ou même pastorale. La formation se révèle donc être un élément nécessaire mais non suffisant à l'incorporation et à la socialisation de la personne formée. C'est une attente disproportionnée à son égard qui aboutit quelque fois à l'échec de l'intégration en Église d'une personne dont on dit par ailleurs « qu'elle est très bien formée ».

Conclusion

Il peut paraître étonnant qu'un théologien se risque à faire une suggestion telle que celle que l'on trouve dans cet article. Elle se veut non contraignante dans sa forme, tant les diversités sont grandes d'un diocèse à l'autre. À travers cette réflexion, nous avons voulu montrer que la catégorie de socialisation pouvait être reprise à la sociologie et l'intégrer à une réflexion ecclésiologique, afin de comprendre les phénomènes de formation dans l'Église et l'incorporation qu'elle permet ou non. Le développement de ce concept entraîne un certain nombre d'exigences dans la manière même d'aborder et d'organiser la formation, mais elle souligne également que la formation est incapable de porter à elle seule tous les éléments qui participent à une incorporation dans l'Église ou dans une communauté d'Église.

Laurent VILLEMEN

et d'autres encore, confiées à ceux qui sont adonnés aux œuvres caritatives, lorsque ce ministère n'est pas conféré à des diacres », dans *Pontifical romain, Les Institutions aux ministères*, Paris, Desclée-Mame, 1996, p. 6.